


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
فهرست شده
۴۸۲۷


بازرسی شد
۳۴ - ۳۶
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح اشارات
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۵۷۰۵
خطی «فهرست شده»
۴۸۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزا كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المختلفة ومصادم للاهواء المتقابلة حتى لا يكاد يوجد ما تطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغل الجسمانية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من الكتاب كل التحفظ وامر بالضن وانا اسال الله الاصابة في البيان و

العصمة

العصمة من الخطا والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **النمط الاول** في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه نهجا وهذه مقصودة بذواتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والجوهر هو بالمعنى الاول لصيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فان المط تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام عن المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها ... وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليم الطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر قصدا بها في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة و الصورة التي يبنى عليها العلم مصادرات ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة المباحث عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية

1

كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والخلا اراد ان يبتدي بالطبيعيات الخ
لكن يشترط ان يرفع منها بعض الحوالات من احد العلمين الى الآخر لمضيه لتحير المتعلم
فلم يراق بمقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا لانه
قصدنا ان يتبين ما يشترك الابحاث عليه لم يصيد الكلام بنفي الجزء الذي [illegible]
لا يتجزى لانه اخر ما يحيل اليه مقاصده الذي لا يشترك بسند تحقيقه حوالة اخرى وهذا
النمط اعني المطلب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم
يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلث اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي
له الابعاد الثلث والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف
الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فان الجوهر ليس جنسا لما تحته واما
على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت
وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية
اخرى لها وانه يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل
الجوهر جنسا بمعنى ان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا ولا لازم
من لوازم الجوهر ولا شك في انه لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كونها
الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول
على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذه التزييف مغالطة ثم افاد
الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا
لا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه

او لا

او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فالمذهب هنا اختلافات
اربع اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو مذهب الحكيم قوم من القدماء
واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما
التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسماة
بالمناهج والبينات وكذا فعل الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها
كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو مذهب
جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المولف فيجيء القول فيه انشاء الله **قوله**
وهم واشارة قال الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب
الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم
اياه فتسمية الرأي الباطل او السؤال الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد
مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل
على حكم يكتفي في اثباته بتجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او ننبه فيما يسمى من الاوائل
بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاراء الاربعة المذكورة عبر عنه
بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو
مفاصل فنقول كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل
هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء
لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها **قوله**
ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا

ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا
وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ذكر للاجزاء احكاما
اربعة اولها انها تالیف اجسام وانه ذكر الاجسام تتألف منها وان كل انها لا تقبل
الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب ما فيه عن التماس و
هذه الاحكام مسلمة عند اصحاب هذا الراي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والبواقي
تمهيدا لما يناقضهم به على ما ستعرف ان [illegible] وفي الحكم الثاني اشار
الى وجوه الاختلافات الممكنة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك
والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل الانفكاك
عند الحكماء وقد يقسم الاول الى الكسر والثاني الى القطع والثالث الى الوهم والفرض و
الفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه
لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات
المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة منها للشيخ مختلفة وفي بعضها
هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وفي بعضها بحذف لفظ لا عن القطع وفي
بعضها باثباتها الصفة الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية
والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه
ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره هذا ابتداء شروع في النقض وانما
اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخ اما ان لا
يلاقي الطرفين او يلاقيهما ولزم الملاقاة فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه قسم

ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما والثاني يناقض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه
الاجزاء لان التاليف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثالث ايضا ينافي كونه
حاجبا لهما عن التماس والثاني يستلزم تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض
للحكم الثاني ومع جميع ذلك يستلزم المطلوب كما سيأتي والثالث يناقض الحكم الرابع والشيخ
لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وجها [illegible] في الطرفين او [illegible] ظاهر لان
الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر قسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من
الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تبين بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى
اثبات القسم الثالث ببطلان نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني
فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر
وهو يصدق مع عدم الملاقات ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته ظاهرة و
صرح بنفي الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر
لانه مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما احتيج الى اثبات
القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الخصم بل يقصد
ابطال هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات ولم يذهب
اليها ذاهب **قوله** وانه بحيث لو وجد فيه مداخلة للوسط حتى
يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان
يتعدد فيه يريد بيان حال قسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد
المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان
المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير ولا عنه

عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي
لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز مثلا واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه بعيدة
ههنا وكان المفهوم من المكان والحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار اليه
بقوله مكانا او حيزا او ما شئت لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو
جوزان يلاقي الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط **قوله** فيلتقي على ما لقيه في
الفرد الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي فيلقى الطرف
حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والفرد الذي لقيه حال
المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة
الملاقاة في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط قسمين ويمكن ان يفهم من قوله
فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة
في النفوذ والفرد الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم
للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه
ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني وانه لو جاز التغير بعضي لم يكن للنفوذ
الذي هو حركة اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال التي بعد المماسة قبل تمام المداخلة
واخر وهو تمام المداخلة وهذا انما يصح لو دار نفاة الجزء وهو لم يكن الحركة منقسمة في
ذاتها قابلة للانقسامات واثباته متفرع على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان
المتحرك لا يمكن ان يأتي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء
الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على تفسير الشارح لا يكون

اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة
يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقاة الوسط له
وان لا تميز في الوضع اذ لا فراغ على لقائه فلا يكون ترتيب ووسط
وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم
المداخلة من الملاقاة بالاسر بل يبقى فراغ وانقسم ما يلاقي الى المداخلة
انه يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط حين المداخل اياه ملاقيا للطرف الاخر
فانهما ملاقيان بالاسر ويرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا
هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى الواحد منهما عين
بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب
ووسط وطرف فان هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور بالجزء ولا ازدياد حجم
اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من تلك الامور كان واحد الحكمين المذكورين
صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر فيناقض الحكم الثالث فيلزم انقسام الجزء والحاصل ان تجويز
المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتخصيص هذا الكلام لم يلزم القول
بالاجزاء يستلزم القول بالجزء بثلثة اشياء اما امتناع تلاقيها او ملاقاتها بالكل او
بالبعض وذلك يستلزم القول بالجزء بثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم
امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة و
الفاضل الشارح اورد منع جميع ثبوت الاجزاء معارضة لها وهو ان الحركة موجودة
غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا
لا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا بكونه غير قار

اذا كان الحركة احوال الجزء في ... انما ... لو كانت قابلة للقسمة ... قابلة للقسمة لكانت ... المفروض قابل للقسمة وانما يصح ... لو اثبت ... الفرد ... اثبات الحال الات الحركة وانما ... لها يتوقف ... القسمة يتوقف على تجزي ... هو يتوقف على الجزء الفرد ... ابطال الجزء الذي لا يتجزى ... ذاته ...

فاذن لا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والآن لا ينقسم ما في الحال من الحركة
فهو اذن جزء لا يتجزى وعلى هذا الشك عدم تحويل القصاب المقادير على سياسته
وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء
غير متناهية ه يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات
الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على دفعها
اذ عجزوا عنها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود
في الخارج بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات
التي لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء اصلا و
هذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا
يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتألف من
الآحاد والمراد الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم قد شاء ان
الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا
يقبل القسمة ونتيجة فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزئيات
التي لا تتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية و
هؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء
غير متناهية فقيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا
المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة
ولما الزمهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء
ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزي الجزء الذي يستقر مركز الرحى عنده حركة

البعيد

البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول
بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع والزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة
فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور قوله ولا يعلم
ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي
موجودان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد
وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاول من مقولة الكم والثاني من مقولة المضاف
والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون
موجودا في كل كثرة لان الكثرة يقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد
فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل
منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان لا شيء ليس بكثرة اضافية فاذن
ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وفيه مواخذة لفظية
قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا
من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مقتضيا
للمقدار بل على العدد ه تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخ
اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهو ان قسمان والشيخ
اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار
وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل على العدد اي بل متناه لا يفيد العدد والعدد هو
لم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لو وقع الحكم بانه يفيد زيادة العدد وان
لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي الحكم ليس بمفيد لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا

المقدار الواحد منها يكون في الجزء الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينهما بمحض الجسمية
او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الجسم ولا بشيء من العوارض لانتفائها وعدم النسبة
لا جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشارح لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان
لجزمه بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم
عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع
عند المركز بحيث لا يمتاز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها
الخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد نوعان من
التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير
الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشارح بارتفاع
التعدد على سبيل التجويز قال وان كان لكثرة متناهية منها حجم
فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى
كان لحجم في كل جهة فكان جسما هذا هو القسم الثالث من القسمين المذكورين
واراد ان يؤلف من اجزاء متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير
ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في
الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان لحجم في
كل جهة فكان جسما اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم يطلق على
ما ينقسم في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما [illegible]
قال الفاضل الشارح في المتن الضمير في المتن لفظ وذلك لم يقل وامكنت الاضافات بينها
وبين غيرها في جميع الجهات والحق ان هذه الكلمة سقطت من قلم الناسخ او حذفها لدلالة الكلام

عليها

عليها اقول ليس المراد الاضمار احتياج لا ان لها في قوله وامكنت الاضافات بينها
لا تعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين
الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لانه لو فرض ولا تاليف للكثرة الاولى
في جهة ثم يحصل التاليف في الجهات الاخر لا يغير تلك الكثرة وكلام الفاضل الشارح
في الاضافة بالنسبة وجمع [illegible] امكان الاضافات [illegible] بين الجسم الحاصل من
الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات ذلك بعيد عن الصواب
لقوله بعد ذلك حتى كان لحجم في كل جهة فان النسبة [illegible] لا
قبلها والاصوب ان يكون المراد بالاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه
واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم متالف
من لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي ألف متناهيا لكنه لم يقنع بذلك بل
قصد بيان ان شيئا من الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا
قال كان نسبته الى الحجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر
الى متناهي القدر هنا تاليف لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان
جسم والجمع مقدرة [illegible] وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه
الى الحجم الذي احاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها جسم ومحمولها قضية
اخرى وقوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظ كان رابطة والمجموع قائم
للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام الى ان كان حجم الاجزاء
المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك
الجسم الى حجم الغير متناهي القدر الى نسبة متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف

من اجزاء غير متناهية
بين غير متناهي القدر [illegible]

من اجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيره جسما ونحوه كالقبة لا يعني
ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والشجر والحجر مثلا فلو كان اذ زيادة الحجم بحسب ازدياد
التاليف والنظم ويكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية
نسبة متناه الى متناه هذا خلف **اقول** هذا استدلال بعينه على الفصل المذكورة
يرد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان
حجم المؤلف من عدد متناه منه جزءا مما لا يتناهى لانا نزيد في حجم الواحد الحسي الا زيد
منه والتالي باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والا لم يكن الحجم باطلا لانه لو كان حقا
لكان نسبة الحجم المؤلف من عدد متناه في الجهات الثلاث الى حجم الجسم المؤلف مما
لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكونها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه
كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فبطل التالي حقا فاذا بطل التالي
بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى **تنبيه** اليس اذا اوجب
النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه يجب
ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان
وجود جسم ليس لامتداده مفاصل لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست
بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا
للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان
زايد على ما تقدم وانما ورد بالقضية الاولى بعبارة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا
ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الذي هو ان الاجسام المتناهية الاقدار

لا يجوز ان يكون مؤلفا مما لا يتناهى فعلا ولو جاز وجود جسم غير متناه في العدد لجاز وقوع
مفاصل غير متناهية فيه ولما لم يثبت امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم
ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيحكم الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم
غير متناهي العدد كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون
الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب
الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية غير ممتنع بكل فرد يكون فلا
جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام **اقول** كانه لم يقل في الثانية
لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية
لكنه لا يتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب
اذن ان يقول في هذا القسم انه يجب ان لا يكون والجواب انه لعله انما قال في
الفصل الذي هو من الذي من شرحه نقول بهذا التاليف فكانه قال ان من شرح يجوز
هذا التاليف ثم لما ابطله اورد هيهنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في
الفصل الاول من الذي ان يطلق ان كل جسم ذو مفاصل ان زعم انه يجب فيما ابطله
اورد هيهنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية
لان قولنا ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام وكل
جملة لازم منها جزئيا وهو قولنا واجب امكان وجود جسم وذلك لان الغرض
هيهنا وذكر الفاضل الشارح هيهنا سؤالا هو ان امتناع حصول الانقسامات التي
لا تتناهى بالفعل نقيض الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب
فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم كذا

عن باقي نحو الامكان بحيث لم يكن باتًا ولسكه لم كان خاصًا فهو لم يصح وذلك لان المشع
من حصول جميع الانفصالات انما حصول لكل واحد منها فليس بواجب لامتنع فان الجسم في
الوجود جسم معين بحيث لم يكن عديم المفاصل لا بمانع خارجي كالفلك على قول فالانظار انه
لما سبب الوجوب في كون الجسم مركبًا من الاجزاء الزمه الكلام كونه غير مركب وعلى ذلك ذكر
لا الامكان بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس الحكيم باتصال الجسم واثبات
المفاصل مجرد ما ذهب اليه الفريقان امر معقول غير محسوس فنما اجل ذلك صح كون الجسم
متصلًا في نفس الامر كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان
يكون قابلًا للانفصال ووقوع المفاصل فيه اما بفك وقطع و
اما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض
ان امتنع الفك لسبب ان الجسم الذي حكم بكونه عديم الانفصال ليس مما لا
ينفصل بحيث لم يكن قابلًا للانفصال كما عرفت في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل
لا تخرج عن الثلث المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موجودًا في الاعيان او
لا يكون وان يكون اما في الخارج او في الوهم فالاول اما بالفك والقطع و
الثاني اما باختلاف عرضين قارين والثالث بالوهم **تنبيه** الجسم اذا
لم يكن تاليفه من احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون لاحد وجوه هذه
القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل
التحصيل فيه اطناب والمرشد المستبصر يرشده القدر الذي نوره
لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار رحمه الله
بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون لاحد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى

غير النهاية وتحقق الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء وهو وجود القسمة غير المتناهية
المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا
يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبًا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله و
هذا باب ارسطو الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم
قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نوره ارفى هذا الكتاب في
في بعض النسخ القدر الذي اوردناه **تذنيب** انك ستعلم ايضًا مما علمته
من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمانها
الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضًا مما لا ينقسم حركة ولا زمان قد حصل
من الباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ويلزم من
ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مقاديره الطبيعي
بتداخله في الجسم او اصحابه تبدل اشكاله ايضًا كذلك ويلزم من ذلك كون السطوح
التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضًا كذلك وجميع ذلك
اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير وفي النسخ نبه على جميع ذلك
تعريضًا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره
تصريحًا لانه لم يبين وجوده بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة
والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في الحكم فان الحركة في مسافة
ينقسم بانقسامها فاذن الا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وتبين من
ذلك انقسام الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وقال لا يصح لان الحال حد مشترك
هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها ولا

لكان التنصيف شيئاً بل هو موجودات متغايرة لما هو حدوده بالنزع فاذا قد ظهر فساد
الحجج المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان للجسم مقداراً ثخيناً هو
متصل المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكم المتصل الذي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم للحشو ما
بين السطوح والامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل على انه ذلك على ما هو
ذو حشو بين السطوح وهذا فصل الجسم التعليمي ومعنى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد
ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة شيء لا بالقياس الى غيره وهو كونه
بحيث يمكن ان نفرض فيه اجزاء يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم
وعلى الصورة الجسمية وعلى الجسم التعليمي ويقال الجسم التعليمي عنده يطلق المتصل على الصورة
الجسمية والاتصال الكم وقد يقال لهذه الصورة الاتصال والامتداد بالمعنى الذي جسم
ذلك متصل وثانيهما صفة شيء بالقياس الى غيره وهو كيفية بمعنيين احدهما كون المقدار متحد
النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم
بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كالاسم
المشترك بالقياس الى الغير فيحصل بحسب الاصطلاح الا الاول ولما تقرر هذا فنقول
المقدار في قول الشيخ مقداراً ثخيناً متصلاً ينبغي ان يحمل على الصورة لئلا يكرر المتصل والثخين
على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم
التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعرفون
بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف من الاقوال الشارحة اولى
والمقدار الثخين المتصل هو الجسم التعليمي وهو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في

الجسم

الجسم بتبدل الاشكال كالشمعة التي يجعل تارة كرة وتارة مكعباً مثلا فهو امر
عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي و
انه كم قد علمت في كتب من قبل اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت
بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امراً
بيناً غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وذا
ثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذا قد علمت ثبوت ذلك للجسم لكنه لم يعلم
ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثبات انها
قبل كونه موجوداً لا في موضوع امر جوهري او فيه شركة وهو مغاير لهذه الامور
وكونه شيئاً من شأنه ان يحمل ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصله الذي يتحصل به
جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال
اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظ قد عن عقيدة
جزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها
الانفصال بحسب ما يتبعه اخر الوهم ولاجل ذلك بينا ولهذا خاد البرهان على ما يجيء
بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير
منفصل لكونها غير قابل للانفصال بسبب عدم اسباب الانفصال الخارجي و
لعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر **قوله** ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعاً يريد ان المتصف
بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها والقابل لهما هو

كونها بحيث يعرضها الجسم التعليمي وذلك لان الامتداد الذي هو الجسم حال كونها كرة و
مكعبا وشكلا ما يغاير الاشكال والدليل على ان الجسم المتصل قد يطلق ويراد به الصورة
قول الشيخ في الشفاء في فصل ان المقادير اعراض بهذه العبارة الجسم الذي هو الكم فهو
مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي
الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه و
يريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة
ايضا متصل ولكن بغيره اعني الصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال بالحقيقة
وفي نفس الامر الذي يتصف بهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهي المادة لا غيره ولكن المجاز
من حيث اللفظ الذي يطلق على احدهما فيشتق لفظ باينه فلا يكون موصوفا بالطارئ كالصورة
التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لا انه لو قبل الانفصال
لكان الشيء قابلا لعدمه ان قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قوله** فاذن
قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته
قوة الشيء هي امكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال
قبل وجوده اي حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة و
الموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال القابل للاتصال
والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع
لوجوده وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالقوة للصورة الجسمية وهو المقدار

يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل
الشارح قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك
انه ذكر ان بعض الاجسام لم يحدث له الانفصال بعد لكن يمكن ان يضاف اليه وكل ما يحدث
فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج
فاذا قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح
الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا اذا قلنا الجسم المتصل
قد يعرض له انفصال لا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا
بد من شيء اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل و
الامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال
لنفس الانفصال لتلك المقدمات ثم بيان انها امور ثبوتية بانها من الامور الثابتة
التي تستدعي محلا حتى اذا ثبت لزم ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو
الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست امورا صرفة
بل تستدعي محلا ثابتا كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من
شانه ان يتصل محله ما كان قد ثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان
مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو دفع ان يقال الانفصال
بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا واما البنية على وجود القابل
للانفصال قبل طريانه ووجوده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال
على وجود القابل له فيظن انه انما يحتاج الى الاحتياج اليه في الاستمرار وجه **قوله**
وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال

يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا **اقول**
المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو الاتصال الواحد بعينه ثم اذا طرء عليه
الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد بعينه فانعدم ذلك المتصل وحدث
اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم
ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان المادة
المعدوم ممتنعة فاذا الشيء الذي فيه قوة الانفصال السابقة في الاحوال جميعا هو
غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم
لا يخلو عن الاتصال في ذاته فانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول
الانفصال حاصلة في حال الاتصال ونفس الاتصال ليست قابلة للانفصال
وجه يمكن حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال ففي الجسم شيء غير الاتصال
به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى
والجسم التام الاهم في هذا الباب لمن فهم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين
في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل
حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فضلا ان يكون من حيث ذاته ذا امتداد في — بحيث م
الابعاد فلا يكون جسما بل هو المادة ولا بد من انضياف شيء ما يتصل بذاته
اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة فالمجموع هو الجسم الذي في نفسه متقدر و
قابل للانفصال والذي يحمله المتصل عرضا على الاطلاق يسمون ان كون الجسم
متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض ايضا مع ان علم

الوحدة

١٠

الوحدة الشخصية والتعدد الذي فيها بها انهم لا يبرهنون على المادة الا بعد تشخيصها باستفادة من
الصورة لتوقف على احوال الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسبما
ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
وايجاد المادة توجد في الحالين فكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا
الى غير ذلك م — لانعدام المادة الاولى وايجاد المادة اخرى ويتسلسل الى غير النهاية من الشبه وذلك
لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل تتصف
بهما عند تعاقب الصورة والفاضل الشارح عارض الشيخ بما قاله حجة على نفي الهيولى
وهي لو افتقرت الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متجزئة فاما على سبيل الاستقلال فاذا
كان حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وهو لم يكن من المحلية اولى الجسمية بها
لا احتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذا كانت صحة الجسمية لم تكن الجسمية
حالة فيها وان لم يكن متجزئة استحال حلول الجسمية المختصة بحجمه فيها بالبديهة ونحو
الحجة غير مشتملة على قسم مخصرة فان ما لا تجزء على سبيل الحلول في المتجزي لا يجب ان يكون متجزيا
بالانفراد بل ربما تجزء بشرط حلول المتجزي فيه ولا يلزم من ذلك كونه صح لذلك التجزي **قال**
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هنا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك
والتفصيل وليس كل جسم فيما اختلاف **اقول** هذا الوهم تقريره ان
يقال لا نسلم سند اللزوم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام
مع كونه مقارنا للقابل وذلك لانقطاع وجود كثير من الاجسام مقارنة للقابل فان منها
ما لا يقبل الفك والفصل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة ولكن لا بد
بحث الوهم **قال** فان خطر ببالك هنا فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في

نفسها واحدة اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو ان يتذكر مفهوم الامتداد
الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند ورود
الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر ان كل فرد من جسم يحيط به فيه من — وسطوح
الملاقاة واجب القبول للانفصال لو في الوهم فالنفس مع استحضار وجوب هذا الحكم مع
هذا الامتداد يمنع الحكم بكون شيء من الجسم غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين
في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولئن فرضنا فيما لا نعلق بهذا الحكم
لكون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان
يؤخذ من حيث انه عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص
وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في التنبيه
الاول فانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك
واثبت ان يتقوم طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على ما اخذ كذلك كما مر وانه كذلك
فانه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع قال وما لها من الغنى
عن القابل او الحاجة اليه متشابه اقول وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو
هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة فان اختلف لكونه ماخوذا مع امر يقتضي — وقد يختلف
الاختلاف قال فاذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه
عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة
ما يقوم بذاته لحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة اقول اراد انها
في بعض احوالها وهو الحال الذي يطرأ الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال بدونها
لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرفنا ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث

كانت

110

كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت قال لانها
طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول اقول قد تبين
ان الطبيعة يعني بانه الا اعتبارات مادة وبانها جنسا وبانها نوعا وهذه الطبيعة
الموجودة ليست جنسا لانها ليست موقوفة على ما يتضاف اليها محصلا اياها ولا — نوع عام
مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فهي اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بالانضياف بمعنى العموم اليها
فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول
مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول هو الجنس
كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق و
لا يكون مقتضيا في ساير الصور له فكان في هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم الذي
ذكره وهو ان يقال كما ان الحيوان يقتضي للضحك في الانسان دون غيره من ساير
الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل للانفصال
دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة واحدة نوعية
محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها في
جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من
حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بانضياف الفصل اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت
شيئا مع ذلك الشيء الخارج عنها لم تقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل
بعينه والفاضل الشارح اورد شكا اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها
غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم

لا يقتضي الافتراق في الملزومات ونافي الوجود الذي يقتضي في الوجوب تجرده
عن المادة وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول الجسمانيات في محل لا يقتضي
وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل في البعض لا الآخر والجواب عن الاول
ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال
والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم مشترك فيقتضي الحكم وفيه كفاية فلا حاجة
هاهنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن الثاني بان الوجود ليس من القطاع الجسمية و
النوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثالث ان الطبيعة المذكورة يقتضي وجوب الحلول لما
مر ان امكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجسمية مقتضية لشيء في
بعض الصور دون غيره بخلاف النوعية فلتعد بسواء اعتبار الكليات وبجعل مراعاة ما ذكرنا
فلا فائدة في التطويل بالاعادة **قال** وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الامتداد
الجسماني الواحد يقابل للانفصال البتة فانه انما ينفصل الجسم المركب من
اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض و
الاوهام وما يشبههما **اقول** قد ذكرنا في صدر البحث ان الاجسام اما مفردة
واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة ونقول
فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء
كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة مركبة من بسائط على الاطلاق بل بالفعل
من الاجسام بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة فان تلك البسائط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما والحجج المذكورة
والمقادير في الفسر والكسر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان المقادير متساوية

وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل
الشارح ان ذيمقراطيس ذهب الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى
في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وانها
جوهر في جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة
وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال
العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها
ولهذه الحجة بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام
الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجج المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت
كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس يوجب كون كل قابل للانقسام الوهمي
قابلا للانفكاك وكانت الحجج المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا
للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس
وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجج المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو
هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي سماه اصحاب هذا المذهب
جسما بسيطا واحدا **قال** فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية و
الفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في
البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين
تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع
الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين
منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع

للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من
الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين اقول هذا
هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط
بزعمهم وذلك لان الطبائع المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف
فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة بعضه يقتضي ما يقتضيه الاجزاء وما يقتضيه الكل
وما يقتضيه الخارج عن الكل الواقع في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب
من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال
او من جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول
ذلك لسبب يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك
انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على تلك الاجسام المفروضة
من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص الفرضية
والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك
البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف العرضين الى ما يكون بسبب عرضين
قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه
وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام
لان الجميع ما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم و
يكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع
الخارج عنهما مماثلا فهما في النوع والمهية غير مختلفة في مقتضياتها فان طباع كل واحد
منهما ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع قد

لمصدر

١٣

لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة و
السكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان
يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول
الانفكاك حكم المتباينين قال اللهم الا من عائق ومانع خارج عن
طبيعة الامتداد لازم او زائل اقول هذا اما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام
يمتنع عن قبول الفصل والفصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون
لازما كما في الفلك وزائلا كما في الحجب من الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب
عن سؤال منهم هكذا الجسم جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن
العنصر ولا تجوزون انفصال الجزء عنه واتصاله بالعنصر مع اشتراك الجميع في
مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فبين انما نذهب الى
ذلك لمانع وهو الصورة الفلكية او النوعية او مقارن لامتداد الجسم مانع اياه
عن قبول الانفصال والاتصال بالغير واثم في ضمن البسائط المتشابهة الطباع فان
لا مانع لها من حيث هي عن قبول الانفصال والاتصال قال ولعل هذا القائل
اذا كان لازما طبيعيا كانت الاثنينية بالفعل ولا فصل بين
اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه اقول معناه كل نوع
مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال عن الطبيعة من المستحيل ان يتعدد اشخاصه في
الوجود اذ لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهو معنى ان نوعه في شخصه وذلك
لانه لو وجد فيه شخصان لكانا متساويين في المهية وكان لكل واحد منهما قابلا
للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف فهذا حكم كلي

نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكره اثنا حل هذه الشبهة واورض
الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو
ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنا حجته على ما تقرر من كون
البسائط متساوية الحقيقة واعترض الشيخ بان الامتداد الجسماني غير باقية في الانفصال
ومتجددة عند الانفصال وهي امور متشخصة ومتباينة تختص الهيولى المشتركة عن فعلها وجوابه
انا سلمنا وقوع ان اختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر يجري مجرى ما
ذكر **قوله** اشارة وتنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة
فما عاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون
لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه او لا يوجد
من ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية وكثرة لاشخاص
ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي **اقول** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ
ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة و
يشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لان تقرير المسئلة المذكورة
ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرح كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها
مانعة من الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون فاذن يكون التشخص
الشخص الذي يحصل منها في الوجود زايدا على الماهية وذلك الزايد ان كان
لازما لا يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك الا فيلزم التخلف قول في
مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة من
الشركة الا اذا اعتبر بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **قال** تلخيص البيان فيه

بان

١٤

بان ذلك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث
هي صورة جرمية مقارنتها لما تقوم معه فيكون صورة فيه ويكون ذلك
هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه
هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد الا يختص في بعض الاشياء قبولها
لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل
والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل اكثر هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى
واذا لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند
الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه منفشة فتنقبض او يحلل
بعض الاجزاء بعض والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم
مستبعد جدا والشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في
نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير
عليها فيصير العظيم صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان
هيولى الفلك لم يوجد لتخصص مع امتناعها من الخلو عن مقدارها المعين لسبب
مقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ لا تستبعد واحترز عن
الفلك بقوله ان يختص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله والصورة
جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى وقيدها بالاولى لان لكل مركب هيولى
هيولاه ولو كانت جسما **قال** اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه
لا يمتد بعد في ملأ او خلاء الى غير النهاية **اقول** هذه
مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي كمبدأ المسائل

اخر منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهو ليس من الطبيعيات ومنها
مسئلة الحيان بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى ذكر
في علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله لكن تحققه
عندك على انها احد المطالب الجليلة قال الفاضل المحشي لما بين الشيخ ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى
فبرهن عن صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل
لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون فان
الابعاد لا يفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء
انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه لا يخلو اما ان يكون متناهيا او غير متناه
والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد
محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولكن ينفعل
الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه
المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاول ان الابعاد الغير
المتناهية لو لم تكن ممتنعة يصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيان
لا يزال البعد بينهما تتزايد كساقي مثلث ممتدان الى غير النهاية والثاني انه يجوز
ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول
ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث ايضا زائدا على الثاني بنصف
ذراع وهلم جرا ومعنى ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما
مشتملا على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا و

حتى

15

حتى اذا نصفنا احد نصفيه وزدناه على نصف النصف الاخر ثم نصفنا نصف الباقي وهلم جرا الى
غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد الى لا نهاية
مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت انه لو كانت هذه الزيادات اذا كانت
متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت
بقدر واحد الى غير النهاية او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان الشكل
موجودا في الزائد اختار الشيخ الشق الثاني لانه في حصول الزائد اقل الرابع انه يجوز
ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت تفرض بغير نهاية الرابع ان
كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فكل بعد احد بعده
جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه وترجع الى المتن فقوله لما قيل الخلاء
في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه
بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** والا
فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا
يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى **قوله** ومن الجائز ان يفرض
بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة
الثانية **قوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة
الى المقدمة الثالثة **قوله** ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه

قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة فافهم ثم شرع في تركيب الحجة فيها
نقول وانه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع
ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجوده فانه
يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع
الابعاد الا حد ليس فزايد عليه امكان اقول ويحتمل ان يكون قوله وانه زيادات
امكنت متعلقا بالجملة مقدمة رابعة ان الروايات زيادات امكنت اذا اخذت
من فانها الكل يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد فيكون قوله فيمكن ان يكون
هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون
هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات
وكل مجموع منها وجوده في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات
الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي قرره الشارح لا يكون اللام للتعليل في
قوله ولان مثل ولذا لا يراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال انه
يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية اولا يكون والثاني باطل
لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر اولا يوجد والاول
يوجب انحصار ما فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة
الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد وترصدق
على كل واحدة انها حاصلة في بعد صدق على المجموع انه حاصل في بعد فاذن وجب ان
نفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير [illegible] محصورة
بين حاصرين هف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى انقسام [illegible] قال

وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك
الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان بطلانه يطلب جليته
بالدليل وهذه المقدمة لا يمكن اثباتها بالبرهان اشتراء البرهان والاسقط واقول انه
لم يحصل ان الكل حاصلا في بعد مطلقا لكن كل واحد حاصلا في بعد فقط بل حيلة مثلا يكون
كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد لكنه حاصلا في بعد والحاصل التي لا جل قوله وانه
زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تغييره المذكور ونظم البرهان
على وفق تغييره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي قررناه فليس كذلك لانه اذا ثبت
حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب
حصوله في بعد ثم قال لما كانت هذه المقدمة اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات
غير جلية قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله الا انه [illegible] الى ان المحال الذي يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات
لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وحينئذ فلا يوجد بعد
فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة منتهيا محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما
هو ازيد منه **قوله** فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة
غير المحدود الذي في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد
محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير
البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم
اي اذا كان امكان الابعاد التي تفرض منتهيا الى نهاية وجب ان ينتهي البعد منها الى
بعد لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان

و الا فيكون امكان وقوع الابعاد
لا حد ليس فزايد عليه امكان ثم

قوله ولا ينفدان بعض المراد اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فهو حينئذ يقطعها
والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك محال اراد انه لم ينقطع الامتداد ان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم
الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة التي فرضنا انه يمكن الاشتمال
على اكثر منها وهو محال قوله وهو ذلك المحدود اراد اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود
بحسب الفرض الاول فانه يظهر من هذه ذلك انه لو لم يصر محدودا مشتملا على الزيادات
الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والثاني لم يصرح
به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فيتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد
بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ومعناه ظاهر قال فانه
قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين
اذ لو كانا غير متناهيين لكان لكل بعد فوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد دليلكم
مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا
الابعاد غير متناهية لم يمكن لنا اثبات بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات
الغير المتناهية وذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى
القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد يشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه
لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان
لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات فكان في تلك الزيادات بعد غير

مشتمل

مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه فوجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان
فوقه بعد آخر ولكان في ذلك الفوق ما ليس مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف
فيثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة قوله هو القسم الآخر الذي فرض فيه البعد
غير مشتمل على الجميع بقطع نظر عن واسطة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانا نكون
منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا
المعنى بعبارة اخرى وهو ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون
حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كان
هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان
لكان تلك الزيادة موجودة فيه فحينئذ قد انقطع وكانا متناهيين وان كان
كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون وعلى
الثاني لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو
عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظهر ان تلك
الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال لما عرفت ووجب ان الاول ان
ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع
الزيادات لو كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه ان
لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى
اقسام كلها باطلة والغرض من ايراد هذا المثال المفصل المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل
على بعد آخر حيلة لانا هناك بعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهنا بعدم حصول
كل زيادة في بعد فصارت هذه المفصلة واضح اللزوم بخلاف تلك وانما قال الا انه

سهنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد كما مر ذكره فهذا ما
يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما قصصنا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه **قوله**
وقد يستبان استحالة ذلك بأيسر من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او
لا يستعان ولكن فيما ذكرنا كفاية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو ان يفرض كرة
يخرج من مركزها قطر موازٍ لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم
ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل
كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من
احد جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من الجهة التي تناهى فيها قدر ما
منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في
الجهة التي تناهى فيها لفرضنا التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي
كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران فليتذكر **قال** اشارة فقد بان لك
ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود يريد
بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبيّن اولا لزوم الشكل للصورة
بتوسط التناهي ثم بيّن البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه
انه ما احاط به حد او حدود ولكنه اذا حقق كان ماهية غير الكيفيات المختصة بالكميات
والحد في هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل شيء محيط به نهاية واحدة
او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فان الامر المشار اليه من حيث لم يكن ذا شكل
وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل من حيث
ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه ومع ذلك لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث

هيئة ص
والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل ص
وفائدة قوله اعني في الوجود لان الامتداد لا يستلزم الشكل ص

انه

١٨

انه في الوجود لا ينفك عن شكل لوجوب تناهيه **قال** فلا يخلو اما ان يكون
هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن غيره او لحامله ويلزمه لو انفرد بنفسه
عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه لسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل
قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان نبين لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او
لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما يكون لا حالا ولا محلا وهذه قسمة
منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان
حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما استحال ان يكون علة
لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور اقول كلام الشيخ يشعر بان
الاقسام ثلثة ووجه ان نقيض لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة
بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة و
لواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهو
السبب الفاعل قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا
رابع لها ونظره الى ترتيب القسمة وحذف بعض الاقسام مما لا حاجة اليه لا
يطابق المتن **قال** ولو لزمه منفردا بنفسه عن غيره لتشابهت الاجسام
في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض
من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله **اقول** هذا هو اول الاقسام وهو لزوم كون
التشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما تكتنف المادة من
اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات فقد
بين فساده بانه يلزم منه التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه

الا كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك
لجاز بسبب انفعالات المادة من غيره ثم فان تبع المقادير وجوديا تساوي الاشكال
دائما فان تساوي الاشكال ولم تختلف الاشكال لان الاشكال لا اختلاف فيه والفرق بين
الاشكال والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان تساوي الاشكال هو ان تفرض للمتساوي
المتساوي والتشكل هو اعتبار الشريع ذلك العارض ثم قال الشيخ يجب ان يلزم كل جزء
يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فكمه وطبعه القليل والكثير منه وهذا
ان لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ربما لو فرض اكثر منه فانه
لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والفرض بيان امتناع فرض ماهية
الكلية والجزئية في الاصل مانعا وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما
ممكنا من حيث الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير في الامتداد
والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في
هذا القسم امر واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما قرر الشيخ عنه بعبارته
للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض
المادية كالبساطة والتركيب فقال انقسام والالتيام والجزئية والكلية منفصلين الجزء
والجزء فاصل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة ومنه وطرح التلفظ
ولا تلفظ فيه فيفسر قول الشيخ بان اللازم بهذا القسم محالات احدها تساوي المقادير
الثاني ذلك تساوي الاشكال والثالث ان يكون الجزء والكل في عوارضهما على كل واحد منها
محال براسه ثم اعترض في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الانفصال فات الفائدة
لا العوارض المادية المذكورة وطلب القول فيه بالاكثر الناظر الا على سوء فهم

ويلزم المحال من جهة ثانية احوالها بعد الفرض

قائله

قائله حاشاه عن ذلك واذا كان وفساد جميع اعتراضاته ظاهرا لما قررناه فلا فائدة
في ايراده **قال** ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان الامتداد
الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه
قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا **ش** هذا هو القسم الثاني من الشقية وهو ان
يكون الشكل قد يلزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه و
الامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجب المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا
القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابل الفصل والوصل لان
المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن تحصيل
الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه قابلا لان
ينفصل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه
ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هف وما اورده الفاضل الشارح هنا وهو ان
كون الجسم قابلا للاشكال يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف
من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة التي يجب التشكلات المختلفة تعالج في
الفرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال المقصود الا على لزوم الفصل والوصل بل عليه ولزوم
الانفعال بل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان الاشكال الشمعية لا
يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول
بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه
العائدة الى القابل فقط **قوله** فيبقى انه بمشاركة من الحاصل الى ما ظهر

فيه القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده
فللهيولى اذن تاثير في وجودها لابد للصورة في وجودها منه كما قلنا من الشكل
وهذه تخالف ابن المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى
الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المط قوله
وهم واشارة اولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان
الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل
للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء والكل واحد هذا الشك يرد
على ما ابطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره
انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس
الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك
الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الجزء والكل واحدا ثم انكم معترفون
بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون
الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الكل والجزء واحد فاذا جوزتم
اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في
الامتداد المذكور فقوله وهذا القسم يريد به اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان الجزء المفروض منه مقدارا ما يلزمه ما يلزم كله ونبه بقوله اشياء اخر على
ان هذه الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسايط اذ انما الغرض اختلاف
الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء
بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب فيكون الجزء فيه الا

الاسباب المذكورة فاذن وجب تعيينه بالسبب الثاني وكان الغرض من الاسباب خفية
بالذكر قوله فنقول لك يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال
المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له
بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها وصيرها كلا
ومنع ذلك السبب بعينه ان يحصل لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لامتناع ان يكون
الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا
يتصور له جزء ولا كل فضلا عن ساير عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير
فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن
نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب تلك السبب
ان لا يكون لما يفرض من الفلك بعده للتجزئة ما للكل لكونه جزءا
مفروضا بعد حصول صورة الكل معناه ان الشكل حصل للفلك من طبيعة
قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل
المعين الذي لها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية
ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير في
غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد هنا هو
الذات نفسها او ما يصدر عنه الفعل لذاته وطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي
يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه
التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك في تلك الامتداد ذلك الشكل وجب له

بكجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل
ولا شكلها لم يكن الغرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له وقد وجب ذلك لكونه بالغرض جزءاً
للكل بعد حصول صورة الكل اذ لما اوجب الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل
المعين اوجب ان لا يكون الجزء الحادث بعد الكل شبيهاً لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل وقد اختلفت
النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل احدهما مخفوضة لكونه محمولاً مضافاً اليها
والاخر مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون ومعناه لا يكون الجزء صورة الكل بعد حصول صورة
الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميراً
يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك غير الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون
فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ليكون معنى هذا التقدير هو ما هو بمعنى الذي **قال**
فهذا الذي عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة ويحملها
ويجزي بها ان هذه الحالة للفلك عن عارض وهو معنى الجزء والكل المضاف احدهما
الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو
المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية
الحاملة اياها المتجزية معها لو ان الانفصال عليها **قوله** واما المقدار
لو انفرد لم يكن هناك شيء يوجب شيئاً الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة
هي واحدة لم تقتض كلاً وغير كل يجب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا
من مقارنة قابل فلا يجب ان يقتضي شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى نفس
الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا انهما من غيرها شيء يجب
امكان وقوة ما او صلوح موضوع يحوقا سابقاً ثم يتبع ذلك انصاد

ما هو كالجزء بحالة مخالفة يريد بيان ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية و
الجزئية اصلاً فضلاً عما يغايرهما لان نفس طبيعة واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل و
الجزء اذ ليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك وفي بعض
النسخ ههنا في بعضها الكل لم يقر كلا وغير كل يجب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة
فاعلة ولا من مقارنة قابل وهو الاصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة
قابل وتقديره لم تقتض كلا وغير كل يجب الغرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها
لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب تمثيل الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا انهما من غيرها يعني من الفاعل ثم قال يجب امكان
وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسماني اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح
موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده
ههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة وهي هيولاه وموضوع
هو جرم الفلك ثم تتبع ذلك اللحوق ان ما لحقه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح
بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل
والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالتين في محل واحد فلم يكن احدهما
اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة مختلفة في الكلية والجزئية و
ح ان احتاج الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضاً وحدها تختلف
فيهما من غير احتياج الى المادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على
جزئها سبب لكونها اولى بان يكون كلاً منه قلنا تقدمها في الوجود وهو [illegible] سبباً
في المعودة [illegible] المادة والجواب ان المادة مع [illegible] الاختلاف [illegible] تختلف باختلافها

ولكن صح

ويختلف غيرها من الصور والاعراض لمادة بها كان تبدل الذي يقتضي التقدم والتأخر
لذاته وتغير الاشياء المتقدمة والمتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلا بد كان احتاج الصورة
في اختلاف احوالها الى المادة ولم يحتج الى غيرها **قال** هذا الحاصل
انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به يريد بيان ان كون الهيولى
ذات وضع امر لا تقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه المسألة مبنية
عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان
عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فمثل ما ذكره فيما
يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه و
منها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد
هنا الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبقى
منه ايضا هي التي تفيد تشخص الهيولى وبعضها على ما سيأتي بعد **قوله** ولو كان له
في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اقول لو كان
للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما مطلقا
وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده ذا حجم الصورة
حينئذ ذا حجم وقد كان حاملا للجسم هذا خلف **قوله** او غير منقسم كان في حد
نفسه منقطع منتهى اشارة اقول وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما
على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد ان الحامل لو كان بانفراده
ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده منقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة ابتداء

يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع امتداده بالكلية في جهة ذلك
الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المنقطع شيء من المشار اليه فاذن
لا يكون المنقطع منقطعا فكل منقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير
منقسم فهو منقطع فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوز عنه فيكون منقطعا لها وهذا هو المراد من
قوله او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة اي لم
ينقسم اصلا او خطا او سطحا اي انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المنقطع
لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة
او ينقسم في جهتين فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا
وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما اخر لان الابعاد الجسمية ثلثة فاذا وجد
احدها منقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع
بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطلة فكونها ذات وضع كان
بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء تبين من تصويرها اما انها ليست بجسم
والخط والسطح فلكونها متصلة الذات قابلة للانفصال فيكون محتاجة الى حامل فهي
غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل
لا يكون حالا في غيره فليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ودونه الفصل
بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة **قوله** فلو فرضنا هيولى بلا صورة و
كانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص ه
يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه تبين العلم الثاني
من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية و

كانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرض ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع
بالضرورة لامتناع وجود جسم فرد من وضع ومكان لاجل ان اما ان تحصل الهيولى في موضع
من المواضع او تحصل وان حصلت فلا يخ اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون
بعض والاول والثاني في غير هذه القسم محال لان بديهة العقل والثالث ايضا كذلك
لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى
وكانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها
فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها الصورة او حصلت بعد ذلك وهو ايضا محال لانه
ايضا محال لان مع ان لكل واحد منها نظيرا في الوجود والشيخ اورد هاهنا وارد نظيرها
وبين الفرق بينها وبين النظرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز

قال فليس يمكن ان يقال انه ذلك لان الصورة الجسمية لحقتها هناك كما
يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كانت تقدمت
لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه
وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن لان الهيولى قبل الصورة كانت مجردة
بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال انها ذلك حصولها في ذلك
الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك
ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان الهيولى
في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في الموضع الطبيعي فان صورة

الهوائية

الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك لجزء من الهواء
القسر احرى بالقسر في موضعه الا الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فرضت
صورة الجزء من لسبب لحقت صورة الماء لمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة
اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها فالاولوية كانت
حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار
بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور

قال وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا
مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا
كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص
وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحق التخصيص
اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء
فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان
طبيعي للماء مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا
يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة **اقول** وهذا بيان امتناع القسم الثاني
وهو ان تحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين
نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع
التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فحينئذ يكون متساوي النسبة اليها بحسب ذاتها
وبحسب الصورة ومع ذلك يستحيل حصولها في بعضها والمراد من قوله وليس يمكن ايضا ان
يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء

كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يتوهم
الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكره انما تقتضي تعيين
الموضوع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان
للجزء الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره
يقتضي اولوية فلاجل هذا اخص الفرض القيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان
يقال في الوجه الذي ذكرناه المنظور في الوجود وذلك الوجه هو انه اي الاول
الذي كان في الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة فرض في الجزء
من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء اي توجه
الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب
اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي بسبب
الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة هناك وضع جزئي اي بسبب
لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق و
هو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن ذلك في الهيولى
لانه حين تجردها لا فرق بينها ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول
وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى
لا يجوز الا على سبيل البدل اي يجب حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة
ايراد الشارحين هذا الباب ايراد المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في
الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع يمكن ان

تعارض

يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة
الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة
به ثم اني اجيب بان المخصص هو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض — بما اشار
بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء المكان بها الجسم
لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه
في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق هو المعد
لتخصيص ذلك الاجزاء منه بذلك وههنا الجسم له وضع سابق يخصص وقد
يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم المعين لا يجب اتصافه
باحد الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت
بالجسمية فقط ولئن كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز
واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى
الخالية عن الصورة ليس كذلك فظهر الفرق فقوله هذا الاشكال بر اكيس في الكتاب
مبني ولا اثر له لذلك تجويز اتصاف الهيولى في حال التجرد باوصاف مقتضية بعينها
احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس له لان الهيولى
الموصوفة بتلك الاوصاف لم تخصصت بوضع في غير مجردة ولم تخصص بعينها مع
الاوصاف لجميع الاوضاع واحدة قال فالحاصل من هذا ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية ذكر الفاضل الشارح ان الجميع متفق — وفي نسخة الجرمية
انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حال الانفكاك اما ان لم تكن مشار اليها او
لا بحيز والبطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها

بالصورة اما ان يحصل في كل الاجزاء او لا يحصل في شيء منها او في جزء معين و
لم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث والاول
ذلك لم يجد سبيلا له ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على بيان فساد القسمين
المحذوفين اقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس لم امتناع اقتران الهيولى
المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل
على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى
المقترنة بالصورة غير مجردة ابدا اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام العنصرية
بالصورة فهي لا تتجرد عن الصور الجسمية **قال** والهيولى قد لا تخلو ايضا
عن صورة اخرى **اقول** يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام
انواعا واعلم ان سبب الخلو ايجاب المقارنة بمعنى لا يخلو انها تقارن ولما كانت
الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان
تقارن تلك الواحدة ابدا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فالشيخ
اورد هنا لفظ قد التي تستعمل في الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة
الهيولى بالمقارنة من الصورة النوعية غير واجب وان كان امتناع انفكاكها عن
جميع تلك الصور واجبا **قوله** وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة
توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او
مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجسمية **اقول**
اي وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احدها وثالثها احدها قبول
الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة

من العنصريات

من العنصريات وثانيها قبول ذلك بالعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات
وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير
واجبة لذواتها فهي انما يجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجسمية المشتركة في
جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فهي لما تبين
في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة الصور غير الهيولى والصورة وهي اما ان تكون
تلك الامور مقارنة لها لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام وهي يكون
متعلقا بالهيولى لاقتضائها ما تتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل
وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا
باحد هذه الامور **قوله** وكذلك لا بد لها من استحقاق مكان خاص او وضع
خاص معينين وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة فيها الجسم يمتنع
ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع
فاذن حصته منه يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير معين ثم ان كل جسم يجب ان
يختص بمكان خاص او وضع خاص معينين يقتضيهما طبيعته ما لم يمنعه مانع
فاذن لا بد لكل جسم مما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع معين وذلك
الصورة غير الصورة الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل
الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان و
هو لا بد من وضع معين واعلم ان الصورة تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية
للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق
الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقيق كونها مغايرة لتلك

الأعراض ان لم يكن الجسم بحيث يبقى اينا او غير حصوله في ذلك الأين دهرا مع ذلك
بقاؤه في بعض الأجسام مع زوال الأعراض فالسبب المقتضي لعودة شكل الماء
وارده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باقي بعد جموده او اصعاده بالعواد
تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها انه لم يسند اختلاف الأعراض
الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الأمور المختلفة فان
اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها
المشتركة بحسب صور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الهيئات
قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الأعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب
عنه ما مر من بيان مغايرة الأعراض ومبادئها وامتناع تحصل الجسم معها
بدون تلك المبادي وساير الأحوال المذكورة فان ترتيب تلك المبادي بعد
وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان تنسب
اليها تحصل الأجسام انواعا وصدور الأعراض المذكورة وترتب الاستعدادات
ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا
يزول ولذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة لجسمه
ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا
يكون حالا ولا محلا وابطل الأقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل
سببا الأعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها
لجواز ان يكون نفس تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية
لسهولته او بالعكس فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته او بالعكس

وجهدا

26

وجهدا العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصورة في
الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المخصصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك
هو هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية غير معقول بل الواجب
هو العكس وتعين الجسمية لان يلزم الصورة الفلكية وح يسقط القسمة المذكورة لانها بعينها
لانها صورة الفلك لا غير واما اسناده الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع
كون القابل فاعلا واما جعل بعض هذه الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان
الأعراض المذكورة ليست بعدمية اما الآنية فظاهرة واما الباقية فلعل ما تبين
في مواضعها وان الأمور الوجودية لا تصدر عن الأعدام ومنها المعارضة اولا
بان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا
لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك
الصور مصادر الأعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب
الأين وكذلك من ساير الأعراض الأولية من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض
يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الأول ان الصورة ليس
من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها
من غير دور على ما سبق في بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام
امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير
عن الغير بحسب المادة وحفظ الأين شرط الكون في مكانها والعود اليه شرط
خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير
الاحتياج الى ما اوجبه الفاضل الشارح **قوله** واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود

الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج
فيما يختلف احواله الى معينات واحوال منضمة من خارج يتحدد بها ما
يجب من القدر والشكل ه قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة
في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاج
فيهما اليها فاراد ان ينبه في هذا الفصل على ان احتياجها الى الهيولى يحتاج
الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت
الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح
لان يكون جوابا عن سؤال يذكر على دليلين قد مر اولهما انه لما استدل على ان
الصورة لا تنفك عن الهيولى بانه لو فارقت لزم المقدار والشكل اما للصورة او
للفاعل او للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في الهيولى فيجب ان تتساوى
في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان
الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره
الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة
المعدة للامور اللاحقة فقوله لا يلحق الجسم وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية
اخرى متشخصة فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه
المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل يجب
ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانفكاك وقوله بل يحتاج فيما تختلف احواله الى
اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي المشخصات وذلك

والتزم بانه للحامل

لانها لا

٣٧

لانها لا يحتاج الى علل للماهية والحقيقة بل يحتاج الى علل تقتضي تغايرها وانفصالها
عن العناصر الكلية قوله واحوال منضمة من خارج وكان معنى ان يقول واحوال
مختلفة من خارج لان اسباب المختلفات معنى انه يكون مختلفا لا منضما لكنه اراد بها
الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من
حيث لا يتماثل يحتاج الى علل يندر وجودها النظر بانضيافها الى سائر العلل علله
لا يتماثل ويزيد بالمعينات والاحوال المنضمة من خارج العلل الفاعلية وهي الحركات
السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية
والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو
علة قابلية **قوله** وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخرى
قال الفاضل الشارح لان كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار
هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لا
بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة
وهذا التعليل هو جواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود
مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات وبوجود جسم متحرك
بالحركة المتصلة على الدوام وبجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم
كما هو عليه في نفس الامر **قوله** وهو تنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة
في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي
العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة
الة او واسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم

اخر باجتماعهما جميعا مقوم الهيولى او يكون لا الهيولى محتاجة عن الصورة
ولا الصورة محتاجة عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما بالاخر
من الاخر بعكسه بل يكون بسبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع
الاخر او بالاخر ق يريد بيان تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة كيفية م
ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام التي تعقلت ثبت تلازمهما
فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخر او لا يكون ولا واحدة منهما
محتاجة الى الاخر فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة
يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة
للعلة فيخرج من هذه الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة
جزء العلة للهيولى واقول ان التلازم عند التحقيق لا يقتضي الا العلة الموجبة ويكون منها
وبين معلولها او بين معلولين لها لا يكفي اتفاق بل لا بد من رابط يقتضي تلك العلاقة لكل
واحد منها بالاخر على سبيل الحاجة وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا
معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن
فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون
بان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما
ثالث ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لهذا لكان قال
قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للاخر والثاني ان لا يكون كذلك
والاول كان محتملا للوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكون العلة القابلية

لما لم

لما لم يكن من جهة من لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان
يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين
الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم الى الهيولى
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام
الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح وفي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين
علة للاخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا
القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا
المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه الاقسام الاربعة المذكورة في
الكتاب ثم قسم القسم الرابع اعني الاحتمال العقلي الى قسمين باعتبار ان الثالث
يقيم كل واحد منهما اما مع الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام المحتملة التي ذكرها
الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم لتعرف انها مفتقرة اليها في
الوجود لا في الماهية كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل لتعرف انها مفتقرة اليها
في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة لتعرف انها
علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارئ تعالى والعالم ثم قال
في قوله مقارنة الصورة شك لفظي هو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة
الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني
مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح
ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال

الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا من وجوب وجود
لم يكن مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم
بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشارح ذلك الا انه وقع في عبارته توسع
ويحتمل ان يقال ان الشارح لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى الصورة المتأخرة
عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل او في تشخصها مفتقرة اليها والشركة
لم يحتاج في اتصافها بصفة ما اليها ما يتأخر عن ذاته كالحركة التي هي في اتصافها
بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا افتقارها عما
يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية اعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى [illegible]
الصورة مفتقرة اليها حجة لان التردد في ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى
لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة
لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم قال لكان
ولا بد من الافتقار من جهة حتى لا يمكن الافتقار من جانب الصورة فلا يكفي في ابطال
الاحتمالين اقول اما متلازم المتضايفين فقد تبين انه ليس كذلك فانه لا يكون لاحدهما
تأثير في الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة
مطلق فقد حينا انه لا بد في التلازم اذا التقابل بل لا بد من الايجاب في علية فافهم
والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون
موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة
القريبة واقول الآلة كما ذكره هي ما يؤثر الفاعل بها في منفعله القريب منه بتوسط
والواسطة هي معلول لغيره علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول

والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله او يكون لا الهيولى تتجرد
عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى آه اشارة الى القسمين الاخيرين
مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي انه
لما ثبت التلازم فليس كون احدهما بالعلية اولى من الآخر والى ذلك اشار بقوله ليس
احدهما اولى بان يكون مقارنا به الآخر من الآخر بعكسه اي لا يمكن الاحتياج
من الجانبين على السواء اذ الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لكان
مراده ذلك لكان عن ذكر الجانب الخارج مستغنيا والحكم على تقدير الاستغناء
من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى
تتجرد عن الصورة الى قوله اشارة الى القسم الاخير على ما نظمه الجمهور وقوله ليس
سبب اخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك ومتممة لذلك القسم الى قسمين قال ثم ههنا كلام
لطيف في الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس اولى من العكس جعل اللازم
ان يكون بسبب خارج فيقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال
قيام كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات علة وهذا لا يمكن ابطاله الا
بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود فكلام لكان
في الوجود والثاني انه ان اراد بقوله فيقيم كل واحد منهما مع الآخر مستغنيا كل
واحد منهما فهو لا يصح لان الموجودين كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يتم ذلك
القسم ولم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا في التقدير الاول بعض اقسام
فلا فائدة في الورود القسمة على التقدير الثاني بعض قسم محذوف قال قوله الشك الاول
هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقول البسط والثاني

اما الثاني فهو وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما قال اما
الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علة مطلقة
للوجود الواحد المستمر للهيولى لانها ولا آلات ومتوسطات مطلقة
بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين ش صور
العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز انفصالها النار اذا
حركت الجسمية التي كانت ذات الانفصال وحدثت جسميتان اخريان واما
النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها
اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون
والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة
ولا آلات ولا متوسطات مطلقة للهيولى لكن الهيولى وذلك لوجوب عدم
المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم
عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في امثال
هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم
قال وههنا سر آخر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدا للكائنات
غير الهيولى والصورة بل اشرف دايم الوجود مفارق تفيض وجود الهيولى
لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها
منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم لان الصورة قد تنعدم وتبقى
المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة

معينة من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص فلما
لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي
كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها لان المعلول الواحد بالعدد
يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا اخر صار باعانة الهيولى و
الصورة واحدا بالعدد دايم الوجود ينضاف الى الصورة من حيث هي صورة ما
فيجتمع للهيولى منهما علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود منهما وراس
ذلك المبدا المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة شيء يمسك بتلك
بعد ... متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى ... ولما فرغ من الكلام الى
اثبات هذا المبدا المفارق في هذا الموضع قال يجب ان نعلم ان الجملات
الصورة الجسمية وما يصحبها التي تصح منها سببا لقوام الهيولى
مطلقا ش يريد ان شيئا من الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء
كانت عنصرية او فلكية ممكنة زوالها او ممتنعا فانها لا يكون عللا مطلقة ولا
وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا
مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن الشيء متاخر عن المتقدم عليه متاخرا
عن ذلك الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة ...
الثانية ان الشيء الذي يمتنع مع المتاخر عن شيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء
والشيخ استعمل هذه المقدمة في اشارة الثانية من النمط الثاني من هذا
الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم على الجهات ... من الاجسام
المستقيمة الحركة فقال لان محدد الجهات متقدم على الجهات ... او متقدم عليها

بالوجود ... لان ... متقدم

والمعدوم مع المعنى متقدم كما استعملها الشيخ في النمط الثاني من هذا الكتاب
حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء
لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم ان هناك ليس الفلك الحاوي الذي هو مع
الثقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فيجوز هناك ان
ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفوق
ثم قال اقول الشيخ تكلم على المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالآخر اما من
حيث القصور واما من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والشكل في الوجود و
كالجسم المستقيم الحركة والجهة التي تتحرك فيها ذلك الجسم اليها في الوجود وكوجود
الملاء ونفي الخلا على تقدير كون نفي الخلا امرا مغايرا له في التصور فقد اطلق
على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولي العلة الواحدة صدرا من علة واحدة غير
امرين او اعتباريين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك و
العقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد
فليعلق الفرق وتلك المباينة المعنوية ثم قال الشارح انا قد بينا ان الجسمية لا
ينفك عن التناهي والتشكل فظهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية
لا يمكن ان يكون متقدما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء
فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية
او معها والقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهو متاخر عن الحدود المتاخرة
عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن
الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال

منه ٣

انه مقدم

٣١

انه متقدم عليهما قال والنقطة في البيان الاول هو قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما
فهما اذن غير متاخرين عنها فانا لا نجوز ان يكون الشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية
اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية لم يكن متقدمة
عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء
الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة وان لم يتقدم وان لم يكن
شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة
اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن هيئة الصورة ونحن قد ذكرنا ان
الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا ينفك عنهما من
حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا سيما
ان تحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالحجم والاين والوضع
المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي
متشخصة ولو كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع ثم كان
الانسب ان التناهي والتشكل من توابع المادة ونذكره فيما مرّ ثم قال واذا
عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان
على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على
ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو
كانت الصورة علة او واسطة علة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة
عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي مع
مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد اعتقدتم به كون الصورة علة مطلقة فانه

ذكرنا ثم لكنه عليه اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة
متشخصة فمن حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلت مطلقة (ما لا من حيث كونها صورة)
للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة
مطلقة للهيولى المتعينة كما مر وتمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها
هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع
الى تفسير المتن **قوله** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها
بالوجود ه معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت
سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان الصورة نفسها
بالوجود هي المتشخصة **قوله** ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية
الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا على
الهيولى بالوجود **اقول** معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهيولى
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لمهية
الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة لوجودها ايضا على
الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** حتى يكون بعد ذلك عن
وجود الصورة وجود الهيولى ه وفي بعض النسخ حتى تكون بعد ذلك للصورة
وجود غير وجود الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى ومعناه على
اول الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان يكون سبب الصورة يعني بعض علل ماهيتها
ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل

تشخصها

لتشخصها فان كلا من بعض تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الاخر
عنها **قوله** على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة
وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيتها فان اللوازم المعلولة
قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ه قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب
عليك ان تفسر هذا الموضع اولا ثم تبين احتياج الحجة المذكورة في تقويه الى الاشارة
اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القيد من البين وضم ما قبله الى ما بعده
فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان
المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى
لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان
المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم عن الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل
مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد في كون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة
تلك العلة يقتضي ان يصير حالا في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى
ويكون ايضا علة لحكم اخر وهو مصيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا
ليس من احوال المعلول لماهيتها فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى
وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات
الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية
للثلاثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول لكن الشيخ لم يذهب الى ان
الهيولى معلولة لوجود الصورة فانها تزول مع بقاء الهيولى فليس ذلك مراده بقوله على

اللوازم المعلولة قسمان لان اللوازم المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات
لماهية الصورة وقد يكون معلولات لوجود الصورة بل مراده ان المعلولات
بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل
قبيل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في
الفصل الرابع من ثانية الالهيات في هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون
بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا للذات وبعض اسباب
وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين للذات فان العقل ليس يمتنع عن تجويز هذا
ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا ونظيره منه انه اراد بقوله
ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم
منها داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج هذا واما
بيان ان الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي
يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا
الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان
يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة
اذا كانت حالة في الهيولى والحال يحتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى
فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز
ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى الا ان
الهيولى بعد وجودها يصير محلا لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او
لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها

ثم انه يجب حلولها في الهيولى

مرتبطا

مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة
الا انها لا يكون مباينا عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن
هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة
لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان
يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة لك الى هذه
الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى
المحل فالمحتاج اليه الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا
ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا
بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ
في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو فرض انها
علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة بنفسها مع جميع علل تشخصها ووجودها
وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
الموجودة المتشخصة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد
ذلك للصورة وجود يحصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى التي هي معلولة بحسب
الرتبة متى حصلا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقرير
تام ممتنع تحقيقه في هذا الموضع فان الهيولى ان كانت معلولة للصورة فهي غير
مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخصة ان لا يمكن تحصيل
العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها

كيف يسبق على ما يقارن وجوده وانما اشار الى ذلك بقوله مع انها معلولة من
جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير متباينة الذات عن ذات
العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير
غير صحيح لزم منه محال اخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى
متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان نوع المعلول المقارن يجب ان يكون
معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له فى
الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس
الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله
ولئن كان فانه ليس من الاحوال المعلولة لماهيتها على ان المعلول المقارن لا
يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون
الماهية جزءا منها او شرطا لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه ولئن كان
ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول
مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها
قد يكون عن مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار
الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اى المقارنة والمباينة فى الذهن و
فى الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل
فى الوجود لما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام
ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه
يؤكده ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهى

والشكل

والشكل من الامور التى لا توجد الصورة الجسمية فى حد نفسها الا
بهما او معهما ه قال الفاضل الشارح معناه ما مر فى المقدمة الثالثة
قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك؛ قال ومعناه ما مر
فى المقدمة الرابعة قوله فيصير الهيولى بسبب ما من اسباب ما به او معه
تتم وجود الصورة السابقة بنفسها وجودها للهيولى وهذا
محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة
على الاطلاق ه وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه تتم وجود الصورة
ان الشاهد والشكل كانا مما يتم بوجود الصورة لا هويتها فهما غير سابقين
عما به تتم وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقى ظاهر قوله وهم يرد
سيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى ان
يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة فى
الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها
فى ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها
فى وجود شيء يوجب الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعده هذا انجا
الى الكلام المفصل ه قال الفاضل الشارح هذا سؤال عن الفصل السابق
وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالشاهد والشكل ومعهما
وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما و
جوابه انه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون
وتحقيق القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة لنا اليه قال وقد قيل ان يقول ان قوله

٤٥

على وجه الدور وقال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان ان الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجسمية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى كان يلزم بقاء المادة موجودة بلا صورة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فان الذي عقيب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة او حافظ لوجودها بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المتعاقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل لصدق ان نقول انه يحفظ ذلك البدل لذلك الهيولى لان الشارح لم يوجد لم حافظ لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كان يقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيما للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الا فادة ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لانه فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك يستحيل تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تتقدمها بوجه على الصورة وفيه آخر وهو ان قوله فمتعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمن زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر لكنه بدلا لما مر ثم لا يلزم من كونه مقيما الا بالعرض

بأن الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت يبطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه لا يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا ولئن قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطل حجتك السابقة واقول انه ينبغي ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى ولو لم تكن علتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان الشيء للصورة وجودا او لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاحتياج ايضا احتياجها اليها في وجود توحد الصورة به او معا قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل الذين تتشخص وتحصل الصورة بهما اذ هما موجودان ليكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم [illegible] تحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **قوله**

اشارة انت تعلم ان الصورة الجسمية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدلها بقيت المادة موجودة فمتعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان يقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قائمة فاقامت لان الذي يقوم فيقيم يتقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات و بالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصورة المنفردة على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى

ثم اوهم

صورا متوهمة للمادة فعلم ان تعاقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك
البدل بل لو وقع ذلك لكان انما يقع في بعض الاشياء وبالجملة ان دافع ما بين
في هذا الفصل يكفيه تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس
لاستلزامه الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها
قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال كما مر وهذا بعينه هو
الذي اورده في بيان امتناع ان يكون الصورة علة مستقلة للهيولى واشار اليه بقوله
على انها مقومة من جنس ما لا يباين ذاته ذات المعلول كما سبق ثم فاذن قد حصل
من ذلك انه لا يكفي كل واحدة منها علة للاخر مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة
منها من غير الاخر ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وذكر انه
لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان
الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلا ومعطيا
للوجود واما الشك الاول الذي اورده فانه يندفع بما ذكرناه مرارا من كيفية
تقدم احدهما على الاخر واما الشك الثالث فليس بوارد لان امتناع انفكاك
الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى
الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما
يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين و
قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد تدل على انه ظن ان الشيخ اثبت
وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو عن باب توهم العكس فان كل صورة
مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر مقيم جوهرا

هو محل

هو محلّ ومادة وهذه الاعراض قامت اعراضا لانها قامت اجساما متشخصة
لا في جسميتها بل في تشخصاتها الى رفع جسميتها ولذلك يثبت بتشخص الجسم
فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلم ان تعاقب البدل لا يجب ان
يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بمحتاج الى ذكره لان الذي ذكره لم ينقض
الا كون تعاقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة
بالصورة **قوله** اشارة الى انه يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما
يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر
وعلى نفسه **اقول** يريد بيان امتناع القسم الثالث من الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب وهو ان يكون هناك شيئان يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما
بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وهذا بان يكون
اقامة كل واحدة منها بالاخر لانه اوضح فساده ولان الشك الذي ذكره راجع اليه ولفظ
الكتاب ظ وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث اقسام الاربعة التي
اورده هو **قوله** ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع
الاخر ضرورة لانه اذا لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل
واحد منها وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر
فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد تبين
بطلانه **اقول** وهذا هو الذي لم يجعله الا قاسم فيه مع الاخر وجعله الفاضل الشارح
في القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اورده هو وهو ان يكون كل واحد منهما
غير محتاج الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين

يوجد مع الآخر لا يخ اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه
او لم يتعلق به اصلاً فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منها منفردا عن الآخر فان
تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في لزوم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول
بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى
الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة
واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما
الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب فيما بيان ان
الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما
مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الكلام
لو لم يكن له شاهد من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان
له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة
منها حاجة الى الآخر لان احد المتضايفين لو احتاج الى الآخر لما وجد عنها
فلا يكونان معا ولزم من احتياج الآخر اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل
الا في الاضافات قلنا دعوى الانحصار في الاضافات مفتقرة الى الحجة والجواب
ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير ولو لم يكن …
الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد
ذكره بعبارة اخرى لرفع الالتباس في اللفظ واما المتضايفان فليس كل واحد منهما
غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل الشارح ولا الاحتياج بينهما دائرا كما الزمه بل
هما ذاتان … كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التضايف

مضاف

معا فاحقيقا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك الذات
الى الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف بالصفة معا صدق ما هو المضاف المشهور
حدث جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها
بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظهر ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في
الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه
ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين لا تقتضي ما
تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة
يناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالآخر من وجه …
من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانهما لم يكن تعقلهما على التضايف
لان المتضايفين لا يمكن ان يتعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة
الى بيان وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما لو تعقلتهما كما يعرض في
انواع المضاف المشهور **قوله** فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد
فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية على السواء
قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من
غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الآخر ثبت الاول لا
هو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام وحكم الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة
في العلة وقد ابطل منها القسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** و
للصورة في الفاسد الكائنة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هو
انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر لان تصور التقدم فيهما مع كونها متجددة على

الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابدا وكيفية التقدم هو ما مر بيانه في الفصل الثاني
لهذا الفصل وهو انه يثبت لكل شيء آخر في العلية والتقدم الهيولى من حيث هي
صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى

انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان
يكون للهيولى يوجد عن سبب اصل وعن معين يعقب الصور اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى ه لما ابطل الاقسام الممتنعة الا واحدا وهو لزوم الصورة في الجملة
ثبت انه حتى يتفرع بعد في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طرفي الفصل
الثاني وبين تلازم الشيء الذي يشارك الصورة في العلية هو وهو الذي سماه سببا
اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستنبط لوجود العلة على ما مر وايضا لانه
الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة ولكن الصورة لا يفيد الا فرع
ذلك الوجود المستفاد منه اي الفعل وتقسيمه وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم
الوجود مفارق عن المادة وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات وهو العقل الجامع للكمالات
المذكورة وقد يسمى عقلا ويجي ذكره وبيان صفاته واما المعين يعقب الصورة فهو
السبب الذي يقتضي تعاقب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور بقاء الهيولى
لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد
ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة الدورية التي تفيد الهيولى
المستعدة ادات التعاقب لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
بكافية في تعقيب الصورة لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة
المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى معط اصل وجود الصور

كما ذكر

كما ذكر انه هو في كلامه وما احتاج اليه وهو السبب الاصلي بعينه على ما سياتي
بيانه ولا له احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قرية يتقدم بها ما يجب من القدر
والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هو مجموع ذلك
فالمعين لم يوجد معه علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها بامره وح يكون السبب الاصلي
داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا من سبب اصل وعن معين يتصل وجوده بمعية السبب
الاصل بعقب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب ولعله سماه اصلا لا على انه
علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو
اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
يريد به اجتماع السبب الاصلي والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة
القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصور العاقبة شريكة للسبب
الاصلي في اقامة الهيولى بما يشارك بالصورة الزايلة وجاعلة للمادة وجودها
غير الذي كان بالفعل بايجاد لغيرها من الاحوال النوعية **قوله** وتتخصص هي
الصورة وتتخصص هي اي مادة الصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا
المجال ش قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالآخر ثم لم نخر فيه شيئا وذلك انا قد
بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكثر له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص
بالمادة فيتشخص تلك المادة لو كان في مادة اخرى لزم التسلسل وعلم الشيخ هنا ان
كل واحد منهما اي الهيولى والصورة متشخص بالآخر وهو لا يقتضي الدور لانا نقول

ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما
بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام
ذات كل واحدة منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان
المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك
بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة
كل واحد منهما موجودا فكذا هيهنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول
فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها
هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس
بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى
من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تحصل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة
بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تحصل ان يكون هذه الهيولى وان
لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى
لا من حيث هي مطلقة الثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك
النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها
كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل هي الاعراض المكتنفة بها التي هي الوضع والاين
والمتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى
المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي
فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول

الفاضل الشارح ان المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان المطلق يمكن ان
يوجد بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول
موجود في الخارج والعقل والثاني مذهب هو انه موجود في العقل دون الخارج
فاذن ليس لقائل ان يقول انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية
غير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي
خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** او لعلك
تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما
كالآخر في التقدم والتأخر والذي يحل عنك هذا ان هيهنا اصلا محققة
وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة
المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع حركة المفتاح
هو الذي رفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان الحركة
وهي حركة يدك كانت رفعت اولا وهما اعني الرفعين معا بالزمان لكن
رفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما
لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة
من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس
احدهما بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد
على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في
الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود

ايجاب العلة ما يوجد معها اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود
المعلول تذنيب يجب ان يتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا
تفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال في الجسم الذي لا يفارق
صورته وهو الفلكيات بأسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورية على العنصريات
ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالآخر هناك ليس الا لكون من الجانبين
على السوية وهو بط اما للدور او لعدم التلازم وانما لم يكن من جانب واحد لان
المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي انما تكون
علة للهيولى او واسطة والاول او جزء علة والاولان باطلان لما مر فاذا لم يكن السبب
اصل المحل مجموعها علة الهيولى قال الفاضل الشارح لا نفا وتبين الكلام في
الفلكيات والعنصريات الا شرواحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى
ليست هي المحتاج اليه في تقدم الصورة اذ زالت وجب ان تعقبها بدل ومعقب البدل
مقيم لها دونها وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا ان القابل لا يكون فاعلا
وهذا البيان كاف ههنا ايضا الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام قدم
على البيان الحاصل من التلطف ههنا في من ولم يجعل الحالتين فقط واحدا قوله ويتفاوت
فيها الصور اخرى وهو ليس استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لا لازم لذاتها
في بعضها في العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتعددة الحادثة
الا ان بيان الحال فيها لا يختلف بهذا التفاوت الجسم ينتهي ببسيطه وهو
قطعة والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقط وهي قطعة
الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويقبل بهذه في

البتة

البتة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد
ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو
طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لا تعاين الجسم
التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط
الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك الحقت مباحث
المقادير بمباحث الجسم ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث
الماضية بالعرض وبقيت مباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد ذلك مباحث
مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض
البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه
اثبات البسيط اولا وبعضه لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند
انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء
الواحد منها في جهة من حيث هو واحد مع بقاء الاثنين الباقيين فالذي يجسم
ينتهي بها فرضنا انه لم يكن ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وبهذا القول في انتهاء
البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بلا امتداد
له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير يكون ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك
والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة والخط ينتهي بالنقطة وهي
ليست بمقدار لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم نقل نهاية الجسم هو البسيط
بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط لم والنهاية من المضاف المشهور فانه نهاية لذي النهاية
فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به ينتهي الجسم واقول المحصل يقيني

لم هناك ثلثة امور اولها موجب السطح اعني هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها
عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهاؤه لا العدم المطلق وثالثها اضافة ذلك
الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن و
مستلزم للاول والثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان الجسم سطحي نهاية
اي ذو سطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية بمضاف اليه ذو النهاية قوله
والجسم يلزمه السطح لا من حيث تقوم جسميته به بل من حيث يلزمه
التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امرا داخلا
في تصوره جسما ولذلك قد يمكن توهما ان يتصور واجبا جسما غير متناه الى
ان يتبين له امتناع ما يتصوره قال الفاضل الشارح مراده ان
السطح والتناهي ليسا جزئين لمهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما
حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه
بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفته الى الفرق الصحيح والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك
الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا
بالحد ومشتملا عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتضي لتصور اجزائه وكيف دارت القضية
فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني
الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة فالجسم يتصور باجزائه
العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية ولو كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخرى
فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على
المادة والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين عليه

الجسم

الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم حمل لم يتصور كون ذي
السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فتبين انهما ليسا
كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي و
بجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل
والجسم لا يتقوم بالسطح بواحدة من هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخر
فلكونه سابقا وهو ان السطح لا يحل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه
التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض
التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة
عارضة للسطح والعارض يتأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض
السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن
ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا
للاكبر وعلة لثبوته للاصغر اقول اما قوله النهاية عارضة للسطح يقتضي كون
النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري
فلعله نسي ذلك ثم انه لم اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك اعتبار مشهورية
وتارة مفردة وجعلها بذلك اعتبار حقيقيا فكيف ساغ له الحكم باضافة العارض الى
معروضه بسبب عروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تحصل الا بعد العروض
فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي لم يذهب الى ما حققناه من قبل
وهو ان الانقطاع يعرض للامتداد الجسمي اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم
يعرض لهما الاضافة باعتبار يزيل هذه الشبهة قوله واما السطح

فتبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم
الجسم ح

الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور و
والقطبان والمنطقة فمما تعرض عند الحركة والخط لمحيط الدايرة
قد يوجد ولا نقطة ه يريد بيان ان لزوم الخط للسطح والنقط للخط
انما هو بسط الشارح فانها لا يعرضان لهما مع عدم الشارح ويجب ان يعرف اولا
الالفاظ التي يستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في
داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدايرة سطح
مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط
متساوية والنقطة مركزها والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى
المحيط قطرها واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين و
هو محيط دايرة على سطح الكرة واذا فرضنا الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة
حدثت فيها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقته
هي اعظم الدواير على سطح الكرة التي تساوي ابعاد جميع النقط المفروضة عليها
من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقط انما يعرضان الكرة باعتبار احد
الامرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع الاقطار
او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود
نقطة في الثلثين وساير ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا ساير
مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من
حركة او تجزئة واذا سمعت في تحديد الدايرة في داخلها نقطة فمعناه
انه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما تقول ان الجسم هو المنقسم في جميع

الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها ه يريد ان الدايرة لا يصير مركزها موجودا
فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان
تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدايرة انما يقتضي سكون نقطة
فاصلة بين الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور
فوجود مركزه في وسط الدايرة كوجود نقطة في ثلثيها اذ كما ان موضع النقط في
الثلثين معين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع
فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط و لا
يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره مرارا فقال الفاضل الشارح
لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدايرة بالفعل قبل التقاطع و
الحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان
يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز الدايرة موجود قبل هذه
الاحوال وهكذا القول في ساير النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة
بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او نقول الاختلاف
الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان
هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض
والدايرة ان لم تفرض فيها شيء لم يعرض لها شيء مما ذكره وهذا حكم لا يختص بالدايرة
بل الخط الواحد المتشابه منتصف ولمنتصفه منتصف وهلم جرا وهي متمايزة في انفسها
عن ساير اجزاء الخط الا انها انما يتميز بالفرض ولا يرتفع الا بان يقال انها لا توجد
ان لم يفرض ان تصور المنتصف فرض فصل عند النقطة به قوله والفصل من

هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة ؛ وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من ان النقطة
بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير او التحصيل
الا ترى ان النقطة اذا وضعت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ربما
تحرك خطا او سطح فكيف تكون ذلك بعد حركتها افاد ههنا ان هذه الامور
يترتب في الوجود على الذي يقال استخلافه لتفهيم المبتدئين ثم تحقيقه بل لا يحتمل لفظ
والفاظ الكتاب غنية عن الشرح ما اسهل ما ياتي لك
تامل ان الابعاد الجسمانية متخالفة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم
في جسم والخلاء غير ممتنع وان تلك الابعاد لا للهيولى ولا لسائر
الصور والاعراض ه يريد بان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه
يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات جعلها من المسائل
المتقدمة وانما اوردها هنا لتعلقها بالمقادير ولبنائه نفي الخلاء عليها
والمسئلتها الاولى ان الجسم لا ينفذ في جسم والخلاء فرع عنه تذكر كما عرفت الذي
اكتسب النفس هذا الحكم الاولي في سائر التعليم وباشتاله فان لم يتوقف ذهنه
عند حكم اولي نبّه عليه بالاستقراء وكذلك قوله ولم ذلك للابعاد للهيولى
ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا ينبه لم الهيولى وسائر الصور والاعراض
لا تحصل لها في الحجم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالحجم الثابت
ولا شك في ان عظمين لا يحصل منهما عظم هو اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والتداخل
بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا للجزء وعلم ان النقطة لا حظ لها في العظم البتة

فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط
حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط وكذلك
سطوح الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فهي بحكم
بان هذا الحكم اي يشترك فيه المقادير بأسرها بمعنى كونها يتقول من حيث هي مقادير قوله
اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة
متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع
ما بينها اجساما محدودة العدد وتارة اعظم وتارة اصغر
فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا تختلف كون بينها
ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا فاقول انه
فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس
على ما يقال لا شيء محض وان كان الاجسام ه يريد ابطال الخلاء والقائلون به
فرقتان فرقة زعمت انه لا شيء محض وفرقة زعمت انه بعد مجرد في جميع الجهات من شأنه
ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الشيخ مثل انه لو نفي الخلاء
لم توجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما ه واقول
هذا او نعت الخلاء الذي يكون من الاجسام وهو الذي يسمونه بعدا مفطورا ولا يقبل
الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان في فرض
اجساما يختلف ابعاد ما بينها ليبعد الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا
يمكن ان يتقدر اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة
واللامساواة والتقدير انه يمتنع المحدود المشترك واضاف الى ذلك بعد

لم يكن ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقدار واما ذو كم متصل اعني الجسم
واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدار ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة
الاولى ولم يكن لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية قوله تنبيه واذ قد تبين
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا
تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت
الاجسام في حركتها تنحي عنها ما بينها ولم يثبت لهما بعد مفطور
فلا خلاء اقول يريد ابطال المذهب الثاني انما ابطله بوجهين وذلك باعتبار مقدمتين
ما تقدم بيانه لان الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا
يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثاني ان الابعاد الجسمية لا تتداخل
وهو ما ذكره في فصل المتقدم فاذا اضاف الاول الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء
بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بخلاء وهو خلاف
ما فرضوه وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثاني اليه
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يمتنع عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يمتنع عند
سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعد مفطورا فرضناه لم يكن مكانا ما
للجسم مع ما فرضوه وعبر عن ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام في حركتها نحت عنها
ما بينها اي الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم استنتج من الجميع قوله
فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله
ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى
جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم

يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف يقع
الاشارة نحو لا شيء فتبين ان للجهة وجودا اقول يريد اثبات الجهة و
هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الا بين مع الاستقامة والاشارة الحسية
نحوها ووجه المناسبة انها كما تسمى نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح
النسبة المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء ينظر انه مكان والجهة المناسب للمكان
والثاني انهما عرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فناسبهما
واستدل الشيخ على وجود الجهة بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك
لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود قوله
اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم تكن من المعقولات التي
لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها تنال بالاشارة اقول
يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من معقولات المجردة التي لا وضع
لها وبينه بان ذكر القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى هو
ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس له وضع ثم بين بهذا القياس
انه ان صغرى القياس الثاني من المذكورين ولم كان بيانه التصديق فان
ثبتت في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو كون الجهة ذات وضع و
كل ذي وضع قابل للاشارة الحسية قوله اشارة لما كانت الجهة ذات وضع
فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان
وضعها خارجا عن ذلك فكانت الينا اليها تنتهي اما ان تكون منقسمة
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك

الى ما يعرض لها اقرب الحيزين من المتحرك ولم يقف لم يعلم اما ان يقال
انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة
فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة
لا جزء والجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف
الامتداد وجهة الحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات
اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركة الطبيعية **ش** يريد بيان
هوية الجهة وانما اخره الى هذه المواضع لانه من الواجب تقديم بيان الانية على بيان الهوية
فتبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها بحد الخاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهو
ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات
فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة
وما ذكره الكاتب ظاهر وقال الفاضل الشارح اقسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة الى جهة
وحركة عنها اي حركة القرب وحركة البعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما ينقسم فيه جهة
الحركة واما بالقياس الى ما لا ينقسم فيها غير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة
فيه وايراد قسمة لا ينتج الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الذي لا ينقسم مصادرة
على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون الى جهة وانما ترد الى جهة
وتعود الى قسمي الاولين والا فيجاز ان يكون جهة الحركة هو المسافة التي تقطع بالحركة
وهو محال فاذن القسمة حاصرة **قوله** وهم وتنبيه ولعلك تقول ليس من
شرط ما اليه الحركة ان يوجد عند تحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد البياض بعد فاذا اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامر بينهما

فرق واضح فان ما تشككت به غير ضائر في الغرض اما الفرق فلان المتحرك
الى الجهة ليس يحصل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى القرب
او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حال من الوجود لم
يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان
وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا
على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام **اقول**
الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك
لا يقصد ما ليس بموجود وتقريره ان الشك يلزم من حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب
عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ليس يقصد المتحرك في الاين تحصيل
ما ليس بموجود فان هذه تحصيل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان
الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات
وضع وهو مطلوبنا فانا ما نعينا الا ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا
الجواب جدلي في برهاني ولذلك قال ثم ان الحق هو الفرق **النمط الثاني**
في الجهات واجسامها الاولى والثانية **اشارة** الاجسام بحسب اعتبار
الجهات لها ما يتقدم عليها وتحددها وهي اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها
بل يحصل فيها وهي اجسامها الثانية اعلم ان الناس يشيرون الى
جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل
بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل خلف وقدام فيما يكون ما يشبه

بالعرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك ش يريد اثبات جسم
محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت
الامتدادات التي تتقاطع ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم انما يكون في الجسم
ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها
طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق
والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يقابله واثنتان منها طرفا الامتداد
العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين ما يلي جانبه
الاقوى والشمال ما يقابله واثنتان منها طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فالقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم تستعملها في سائر
الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب هو
قيام بعض الامتدادات على بعض فاما لو لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف
الامتدادات غير متناهية بحسب الامكان فرضها في جسم واحد مثل القبال الى نقطة
واحدة قال الفاضل الش الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا
جهة لها بالفعل ولها جهات لا متناهية بالقوة اقول هذا صحيح ثم نقض على ما ذكره بعض
المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها المقطعية
والخطية والسطحية ايضا كان كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان اعتبر
النقطة منه فالمثلث جهاته ثلث اقول هذه التسمية مخالفة لتقريره
فيما مر فان المعتبر هناك في الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات
بل امتدادات من اطراف السطح والراجع الى المقصود فنقول الجهات تنقسم

الى ما لا يتبدل بالعرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية
وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تتبدل الجهات فصار ما كان قدامه خلفه وما
كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالعرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم
لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه في تحت و
رجله في فوق وكان الفوق والتحت كما كانا والتخصيص الذي جعل العرضي هو ان يصير
الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فيصير اليمين شمالا والشمال يمينا وكذا في
القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقد يقال ايضا الفوق و
السفل متبدلان بالعرض لان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام
شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم
الآخر ولا يتبدل لان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله
اقول ليس المراد جعل اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك
متبدل بالانعكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون التحت
الا جوف قطر الارض من الذي يلي القدم بالطبع وفيه نظر قوله ومثل ما يشبه ذلك
بالفلك الذي يسير الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان
الذي يسير جانبه الذي يظهر منه قوة حركية يمينا ويمثل على نحو ذلك القدام والخلف
لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ش ولم يذكرهما وجعل تشبيهان اليمين و
الشمال المتبدلتين بالعرض الا ان الحق لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما بينا فنفس
قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك ولذا لان التقاف في الفلك به لكنه لا يكون له تشبيه

بالانسان واما الاربعة الباقية فللفلك محاذاة وضع التشبيه المذكور في وسط سائر جهة
قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة
ثم لما بين ان تحقق الجهات اما بالطبع واما بالفرض فيه فتنقيحا بالفرض الى الحبيّا
عند ان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في
خلاء او ملاء متشابه فانه ليس جزء من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة
لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يتعين بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما
او جسمانيا والحدود الواحد من حيث هو كذلك فانما يفرض منه حد
واحد انفرض فهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان
وصل الى الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن
اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين فالتحدد
بجسمين اما ان يكون باحدهما محيط والآخر محاط به او يكون وضع الجسمين
متباين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك
التأثير بالعرض وذلك لان المحيط به وحده يحدد طرفي الامتداد
بالقرب الذي يحدد بالمحاط والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه
او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يحدد به جهة القرب
واما جهة البعد فلم يحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محددا و
واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة دون
اخرى حتى كان لا مانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا
وبعد ذلك الكلام عنه في حضر واعتباره ضمنه من البيان ان تقرر الجهة و

وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على الطبع كيف اتفق بل من حيث
هو بحال ما من جهة التحديد بين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به
القرب ولم يحدد ما يقابله ق تقرير انه لا يمتنع محاذاة ما في الكتاب لم يقول
قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان الحسيتان بالطبع يكون تعين وضعها انما في
شيء متشابه خلا كان او ملا واما في شيء مختلف في الاول لحال العدم او لو تعين الحدود
المفروضة فيه بان يكون جسم ما سائر ولكن الحدود المفروضة فيه بالفرض غير متناهية
ولكن الجهتين بالطبع اثنتين لا غير فاذن انه ذو حق وهو ان يكون ذلك التعين بشيء
خارج عما يشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو
اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد
يمكن ان يحدد اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فيحدده في جسم مختلف بنفسه
اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون يحدد الا في كل امتداد فله جهتان هما
طرفاه وذلك يوجب تناهيه كما مر وكذلك الثاني بالطبع فانما ان يفرض طرفي الامتداد
فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان يحدد ما يليه القرب
فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون
المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا القسم ايضا
باطل لان المحدد بجسمين لا يخ اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل التباين
والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادي
بالقرب الذي يحدد بالمحيط والبعد الذي يحدد بالبعد عن المحيط وهو مركزه فهذا القسم
راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان

يكون بالبداهة فيتحدد بوجهين احدهما ان كل واحد من الجهتين لا يتحدد بملا القرب
منه ولا يتحدد البعد منه فاذن لا يتحدد الجهتان من الخلا واحد منهما وقفنا ان المحدد
يجب ان يحدد جهتين معا وثانيهما ان في الخلا واحد منها جهات لا نهاية لها ونفرض
الامتدادات الخارجة منه فوقع الاخر منه في جهة من تلك الجهة وعلى بعد معين
دون سائر الابعاد الممكنة الغير المتناهية فلا غرض توقع في جهة اخرى وعلى بعد اخر حاصل
فان الوقوع منه في كل جهة وعلى كل بعد جهة ذلك ممكن يجب التعقل وان شئت فلاحظ مرة اخرى
في المحدد وهو انه يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام فيه وقوعه في بعض جهات
دون دون بعض وعلى بعد معين منها كالكلام فيها فان على هذين صار دورا
والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحدد الجهة من جسم واحد لا من جهة
واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهو المطلوب الموجب لتحدد بعدين
متقابلين كالاخر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بكل الاجسام ذوات الجهات
قوله اشارة كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده
فيكون موضعه الطبيعي محدد الجهة لا به لانه قد يفارقه ويرجع
اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي
بجسم غيره فهو علة لما هو قبل هذا المفارق ومعه فقط فذلك
الجسم لم يتقدم ما في سلسلة الوجود على هذا الجسم في بعض الجهات ش يريد
بيان ان امتناع حركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على كل الاجسام التي
يجوز عليها الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من
شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو

بالذات

الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر و
معاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالين ذا جهة يتحرك فيها اليه ويتحرك فيها عنه وهذا
الجسم لا يجوز ان يتحدد بجهة موضعه الطبيعي اي جهة متحدده عند وجوده فيه وعند لا وجوده
بل يكون محدده لا محالة غيره ويصح منه ان يحرك عنه مفارقا وطالبا معاودا اليه فيجب ان يكون
ذلك التحدد بجسم آخر فذلك الجسم الآخر هو محدد الجهة لهذا الجسم الذي يفارق
الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون
متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة
واما مع الجهة مع امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو محدد الجهة متقدم على
هذا الجسم لانه متقدم على ما تقدم او على ما لا يتاخر عنه ما هو بعينه على الجهة والمتقدم
على المتقدم متقدم وعلى المع اكثر متقدم كما قرر بيانه في موضعه القصوى وليت
على ... فهو متقدم على الاطلاق بعضها من المتقدم اما بالطبع او بالطبع فهذا
ما في الكتاب يظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه
الحركة الاينية فان قيل لو صح ان الشيء محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية
لان الحركة يستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه في الفائدة في تقييد الحركة بان
يكون من الموضع الطبيعي واليه قلت لما كانت الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا
لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو تمايز الجهات
بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا فكان في البرهان على ثبوت الامتدادات
كفاية في اثبات الجهات التي هي نهايات للامتدادات وانما لهذا السبب خص
ما بالطبع من الجهات بالنظر ... دونها بالفرض والعلم لم يتقدم محدد الجهات

محدد ذوات الجهات يجوز ان يكون بالطبيعة لا من حيث كونه ذوات الجهات جانبا فان الجسم لا يكون
الى الكرة علة فان الجسم لعله كما يجيء بيانه بل من حيث هو ذوات جهات اخر لم يكن علة لهذا
الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو يوجب رفع ذوات
الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد و
لهذا لم يجزم الشيخ هنا باحد القسمين والحاكم لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره
عن وجود اجسام ذوات الجهة انما يجوز ان يكون متقدما عليها لا ما ذكره الفاضل الشارح
ان الا لائق بما ذكره في المقاصد السادس في بيان ان الجهات ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك
لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة
تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء حكمه معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع
وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال
فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا
ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ما كان
ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه ٥ يريد بيان اثبات
محدد الجهات وكونه غير ذي جهة سيان سائر احواله فنقول لما قرره الموضع والمكان
اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان
ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد هنا ما هو احد
المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع
غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بسبب انتصاب
وهو نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب كون راسه من فوق ورجله من تحته وهو نسبة اجزائه

الى الاشياء

الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا عرفت
هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو
محاط وظهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بسبب
نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب الاشياء الداخلة فيه واما بسبب الاشياء الخارجة عنه
فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع باعتبار الجهتين واذا تبين هذا
فقد تبين تمام ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على
الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على
الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا
انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه و
يجاوزه **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان
للقسم الثاني وجود فيحده بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني
ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة ٥ معناه ولعل الامر
في نفسه هو ان المحدد الاول هو الجرم المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط
بالاول فيحدد موضعه به ان كان محددا محيط بالمحدد به ومحاط بما يحدده فيجب ان
يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة
وقد بين الامر مع التشكك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير
ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط الا انه محيط
به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول انما هو محدد جهة فيجب ان يكون
محيطا على الاطلاق وليس له موضع مما فرض به وذلك لان المحاط الذي

لموضع محدد يحتاج في تحدده الى موضع اخر غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به اما بعد تحدد موضعه فهو ان يصير محددا
الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول
هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به واما تقييد
وجود القسم الثاني في قوله وان كان للقسم الثاني وجود بقوله متحدد بالاول متمم
ضمنا محال لان وجوده لا يكون الا كذلك كما هو الظاهر بقوله متحدد به موضع الثاني
لان ما في المتصل اللتي ولها فائدة اخرى وهي ان المراد بقوله موضعه يحتمل ان يكون هو الموضع الذي
هو المقول له في الوضع الثاني من كلامه الا انه يشبه المعنى لا يكون محددا بالاول وكمل تمعنه
بمعنى النقصان لقوله الاشارة فان هذا المعنى كما قيل الجسم الذي هو موضع الكل ومتحول له
في الموضع وقال الفاضل الشارح وبالجملة يكن المحدد هو المحيط الاول
انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحدد يكون بالعرض
وعليه اشكال وهو ان التحدد هو التعيين لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يعيب
اذا اجتمع الجسمان متعلقان بالتعلية واحدهما القدم فانما يعين متقدمه على
ما اقدم لكن الشيخ يبين ههنا انه ليس المراد ان يقدم تحديده والا
لكان المحاط متقدما لذاته فان لا يكون المراد ان التحديد من المحوى وثانيهما ان
المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهة الخاصة
لان الانسان مثلا اذا طلب مستقرا له الفلك الاعظم وتعين ذلك المستقر والاول باطل
والا لكان [illegible] في حيز ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون ذلك المستقر هو المحدد
للمقر الذي طلبه الثاني وقال ولاجل هذين الشكين [illegible] الشيخ في كلامه وقوله لا

الثاني

الثاني لكان اسم المحدد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم من الكون الاعظم
واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلعوة [illegible] لم اصل [illegible] تلك
الاولوية واقول انما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي في بيان اخر
اما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو
النار ومحدد النار هو الهواء وهو محال لم يقل به احد قائل واما ثانيا
فلان الغير لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة الجهات
سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كما في العناصر و
لو كانت الجهات بالطبع شيئين والامكنة الطبيعية اكثر [illegible] يجب ان يكون للقسم
عن المقعر الذي هو مكان النار [illegible] محدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا
فرض [illegible] على حيزان [illegible] في تلك [illegible] بالاذا [illegible] جهة
الفوق ولا نقول انه ذاهب الى جهة الفوق [illegible] فاذن ليس ذلك [illegible] المحدد
لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد
انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط وان في [illegible]
الكثير [illegible] في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود متحدد بالاول
موضعه ومحدد به موضع الثاني [illegible] ثم محدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
بان المحدد الكرى هو الفلك الاعظم ومحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك
الثوابت ومحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم محدد بعد محدد حتى [illegible] الافلاك
على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني
نا [illegible] في المعنى **قوله** ويكون الاول مما يخلو به ان يكون متقدما في

ورتبة الابداع: اي حيثما المحدد الاول لم يكن في رتبة الابداع متقدما
وهو ما يكثر الوسايط بينه وبين المبدأ الاول كما ذكره اقل مما بين ساير
الاجسام وبينه وانتم بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدده لمكانه ولا يلزم من
ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره
في النمط الثاني والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك
الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتي فان لم يكن محدد الجهات
لساير الاجسام فلا يكون التقدم بالطبع فلم يكن متقدما الا بالشرف لانه اعظم
او بالرتبة كما مر **قوله** ويكون متشابه النسبة وضع ما يفرض له
اجزاء فيكون مستديرا **اه** المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام
مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جزء من الاشياء الداخلة
فيه من دون جهة يقتضي امتياز ما في الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه فيلزم من ذلك تقدم الجهة
على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون تلك الاجزاء
المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وما في حيزها الوضع متساوية النسبة
لانها ان اختلف بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لتعين من اختصاص القرب
بجهة وبعد غيرها البعيد بعده اختلاف اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة
على محددها هف وتشابه اجزاء الجسم في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات
مستدير الشكل **قوله** الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب
قوى وطبايع اقول يريد بيان حال البسايط من الاجسام ولكن قد ذكرناه
في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة هنا

الاتي

الاتي انها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ
الفاعل وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية
وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدأ الحركة والسكون معا مع تنافيهما
الا بشرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها
وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة ما
يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي الحركات ما هي فيه كالالات
مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة و
الجسم عند التحرك لا يخرجها من كونها مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم
بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها يحرك لا من تحيز
قاسر اياه بل بذاتها على وجه يوجب الحركة لو لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى
المتحرك وهو انها يحرك الجسم المتحرك بذاته لا من سبب خارج ويراد بقولهم لا
بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو نفي الحركة الصادرة
عنها لا بقصد بالعرض لحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو نفي
تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث انه صنم بالعرض
والطبيعة بهذا المعنى يتناول الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراد في
هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة ويخصص المعنى المذكور ربما يقابل
النفس وذلك ان المحرك يحرك اما على نهج واحد او على نهج لا واحد وكلاهما بارادة
او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة
هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو قوة النباتية

وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى نفوسًا فهذا معنى الطبيعة واما
القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا
القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا
عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان مختلفتان
تقتضيان التغاير وقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط
ونعني بالطبيعة ما يعم اقسام اي هو الشيء الذي يحمل الميل المذكور فيه واحدًا لا
الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكثر افعالها باعتبارات
مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحًا قوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع
ان لا يكون مجتمعًا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى تركب من جملتها شيء
واحد فان معنى هذا المقابل للبسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعًا شيئًا واحدًا
قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر
ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدًا غير مختلف منها اي من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده
عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة
تقتضي من كل نوع شيئًا ما على ما سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة
الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئًا واحدًا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها
بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع من ذلك قوله فالجسم البسيط
لا تقتضي الا شيئًا غير مختلف ه هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئًا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم
ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة

لكن

لكن لما كان المعنى ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلك
اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
ليس طبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط
له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية انك لتعلم
ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن
له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ
استيجاب ذلك ه يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين و
ان في طبيعته يقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف
للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان
يشمل هذا البيان لانها لا تخلو عن المتشابه او عن الاختلاف فقوله ان الجسم و
اراد به البسيط والمركب جميعًا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له
وقوله اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة بحسب بعض الوجوه لا يتناول
الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب
لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعًا او شكلا قسريًا كتأثير الحرارة و
الآثار الملكية في الماء فان احدهما يصعده والآخر يجمده وقال لم يكن له بد
من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما مقتضى الامر المشترك بين الجميع
اما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن
له بد من وضع معين ومعنى تقديره يكون الوضع ه هو الاضافة التي تعرض للجسم بسبب

ينتج مع كبرى القياس المذكور
وهو ان الطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها اشيا مختلفة
صح

نسب بعض اجزائه الى بعض لا الذى هو المقولة الذى هو نسب اجزاء الجسم الى غير
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما تقتضيه ثم غريب من خارج وعلى هذا
الوجه يكون الحكم كليا لان تحدد الجهات لكم له وضع الا ان ذكر الشكل يغنى عن
ذكر الوضع بحسب نسب الاجزاء فانه هيئة عارضة للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما
الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية لما
ذكر الشيخ على ما تقدم وليس مما يختلف باختلاف الطبائع فاذن لا وجه لحمل الوضع هاهنا
على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك لنفى وجود العارض
للشىء مطلقا وجود سبب يقتضى ذلك العروض والسبب اما ان يكون خارجا او غير خارج
وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يكون خارجا عنه ولكن الجسم
وحده فيكون هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو اما جزء او امر مشترك فيه
من الاجسام كالصورة الجسمية او امور مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول
لا يقتضى امرا مشتركا لجميع فى اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة
غير خارجة عن الجسم وهى طباع الجسم فاذن فى طباع الجسم شىء هو مبدأ استيجاب الموضع
المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك مبدأ
وجود ذلك لان الحصول فى الموضع المعين والشكل المعين ربما يزيلهما القسر
كما ذكرنا لكن الجسم بحيث يعود اليه مقتضى طباعه منهما عند زوال القاسر ولو كان الطبع
مبدأهما والوجود حال القسر عند زوالهما لكن لما كان مبدأ الاستيجاب
كان فى جميع الاحوال مستوجبهما **قوله** وللبسيط مكان واحد يقتضيه
طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه

اوما تحقق

اوما تحقق بوجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له
مكان واحد **ش** لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضى موضعا وشكلا بحسب الطبع
على الاجمال شرع فى التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط او مركب
والبسيط لا يمكن ان يقتضى الا مكانا واحدا لما مر ولما لم يكن للبسيط جزء
الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذى يقتضى تجزئة
المكان يقتضى تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب
فلا مكان يختص به فى الاصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع
وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضى
وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد حصول
التركيب ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال
وايضا لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الجسم فلا احتياج بسببه
الى مكان زايد على امكنة البسايط فاذن امكنة المركبات هى امكنة البسايط
بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون
والثانى فلا يخ اما ان يكون الاجزاء التى اكثرها فى جهة واحدة كالارض
والماء مثلا غالبة على الباقى فى جذب تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب
جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم
الاول ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب
بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث هو الذى لا يتفق فيه جزء الا على

الاطلاق ولامع الجزء باعتبار المذكور ضرورة اتفق وجوده فيه ولم يجز ذلك بعد تساوي
المحاذيات فيه عن المكان الذي وجد فيه فان ذلك يقتضي تقاربه نحوه كالحديدة التي
يجذبها قطع متساوية من المغناطيس من جوانبها وفي بعض النسخ اذ استوت المحاذيات
عنه وبيانه ان الجزء بين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركب على وجه يحصل لكل
جزء منها في مكانه فانهما يفترقان وبقيد كل جزء في مكانه لم يكن مانع من ذلك
واما الذي تركبا على وجه لم يحصل لكل جزء منها في المكان فصاحبه فانهما يتجاذبان ويتصفان
بالضرورة هناك فالوقوف في مكان المركب انما يجب اذا استوت المحاذيات
على المذكورة والذي هو الاولى والاصح لان حمله بتقدير الآخرة كان يجب ان يقول منه عنه
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة من
مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان لكل جسم حيزا طبيعيا ليكن في
مكان فلا مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله**
ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف
هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة ش لما فرغ من بيان تفصيل المكان
شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك
وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا او امتنع ان يكون اثر الفاعل الواحد في القابل
الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها يختلف باختلاف انواع النبات و
الحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل المركبات
الاماكن المختلفة للبسائط المتباعدة اختلف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة
دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا مثل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة

اما مثل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون تتشابه المعلولات
فان قيل يلزم من ذلك ان الاشكال كلما يكون مستندة الى الطبائع المختلفة يمكن
استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث مطلقة كذلك اما من
حيث هي متعينة متمايزة عن المقادير التي يختلف باختلاف الطبائع ولذلك
كانت مستندة الى الطبائع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست
مستديرة مع انها بسيط والقول بان استدارتها زايلة بالقسر وبقوتها
مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما منع من حصول
ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا
اقتضت الكيفية حافظة للشكل فاقتضت وطلبت تلك الكيفية لا ينافي اقتضاءه للشكل بل
هو مؤكد له لو خليت وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض
ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقاؤها عليه من وجه واعترض المصنف
بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الموضع المطلق فلم لا
يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنها
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة
بنسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا المطلق ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي
وضعا معينا فلا كذلك الجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين و
لذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي يركز فيها
التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها لم يجب الشكل الذي يقتضيه

الاستدارة وانهم لا يجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت
بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة وان كان
يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة
من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد فكان كل بعض مع البعض فيه اقتضاء
الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طباع البسائط الا [illegible] منها عن ذلك وان
كانت في محال مختلفة كان الحيوان مجموع كرات والجواب [illegible]
الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لا باسباب تعود الى العلل
الفاعلية فمن جنس كالذي يقال لها ببعض المركبات لا باسباب تعود الى العلل
القابلية في الفطرة الثانية عن تمتنع فان الكائن نباتا او حيوانا انما يوجد
الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور
اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض
الافلاك المستديرة صورة كمالية فتقرر من ذلك الفلك كرة تحصل بها فلك
خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المقتضية لجميع اجزاء
الفلك الاول فيها ويحصل من ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لحصول ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يتقوم الفلك الاول بتمم او نفرة متقومة بالصورة الاولى
المقصورة وحده
فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة على تقدير بساطتها و
تركيب محلها ومع تقدير تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل يقتضي كون الحيوان
مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يبقى حكمه حال التركيب مع الغير وكما
ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم

من ذلك انها

من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها
ليس هو الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل
بسائطها لان المجموع فاعل واحد غير الآثار التي للبسائط التي هي كالآلات له ليست
علة فاعلية تشابه الافعال **تنبيه** الجسم له في حال الحركة ميل يتحرك به ويحس
به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه **ش** يريد اثبات الميل وبيان احواله
والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وتحرك الجسم انما يتحرك بتوسط وسبب احتياجه
ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء لان كل حركة انما تقع في مسافة تتحرك
المتحرك فيه مسافة كان او غيره وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في
زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها
فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شيء
واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة الى الغير
لانها فيما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة
ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا يقبل
الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة
وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا
امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف
اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير
ذلك بحسب ما يخرج عنه كالحال ما فيه الحركة من قوام ومختلف ذلك الامر هو الميل

55

ثم انعدمت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الانفسية بحسبه الموانع ولو جمع
عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء
وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء قال الشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم الذي يجب
الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله
ويحس به الموانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله فمن تمكن من المنع الا
ذلك فبأي يضعف
فيما يضعف القبالها قوة المانع واما بالزاوية الاولى فبقوله وان يمكن من
المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك قال
دال على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة
والضعف قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره
فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال
الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه
الى ان يزول ه لما كان الميل هو السبب القريب للحركة تنوع ما كان منبعثا
الى اقسام فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل
الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض
وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج عن
الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبول و
الامتناع من ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون
بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو كما لا قربه الطبع كالحجر العظيم
اكثر امتناعا من قبول القسر والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف

56

يكون بالاسباب الخارجة وذلك كالحجر الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن
القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالصلابة والتخلخل
الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو
السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات
لان الحركة الواحدة يقتضي توجها ما الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير
ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد
من المقصدين معا ويمتنع ان يتصف الشيء بشيء وعدمه معا وكان من الممتنع ان يوجد
ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما
بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة
بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات
ويخرق الهواء امامه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا اجتمع
جسم ذو ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يضعف
الموانع الخارجية والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ
الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد حتى تقاوم الطبيعة
الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار
الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة
والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا
تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميل الطبيعي و

النف في وقوله وقد يحدث فيه من تأثيره اشارة الى القسر وقوله فيبطل
المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين
وابطال القسر الطبيعي وعوده عند زوال القسر كما يشاهد في الحجر المرمي عاليا في
صعوده وهبوطه ويتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي
تستحيل اليها الماء لبعض كيفية المقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل لا يخلو ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة
والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك و
تسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة
العارضة والطبيعية البرودة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل لا يخلو ابدا
ذا حالة بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب
الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعديمهما معا وذلك بحسب تفاعل
الميل القسري والطبيعي وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي
يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افنائه
وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه
عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب كالقسر افناؤه و
عند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما عنى بتحقيق تنتفي الاشكالات
التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان
اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود والمكان ووقوف حبل يجاذبه
طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا قوله وانما يكون الميل الطبيعي

لا

57

لا نحو جهة يتوخاها الطبع ش لما كانت الجهات بالطبع اما فوق
واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما الى ان يتوخى التحت و
هو الثقل وهما البسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون حركاتها
وجهات حركاتها قال فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم
يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه ش لما كان الميل
الطبيعي الى جهة انما توجد عند الخروج من المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة
وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان
الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد
يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم
والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو
نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي
هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل
ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان
واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قال
وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري
وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ ش لما ذكر الميلين اعني القسري
وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما
عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذي في المذكور لبيان ما يجيء من الكلام

عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري اقوى وابطأ الى المحال الحادثة

عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه لا

بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا

يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك

مثلا في تلك المسافة آخر وفيه ميل ما وممانعة فبين انه

يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي

في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة

الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل

زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسوري

ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويي الاحوال في السرعة و

البطؤ هذا محال **ش** يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد له

عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من

اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول ههنا اذا اتفق

كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب

وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة

في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة

الزمان الى الزمان على التناسب والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد

اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ

كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع

بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة

المسافة الطويلة الى القصيرة وستعلم من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في

الزمان بازاء السرعة ومقابليهما بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان تقع

الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وحد من السرعة والبطؤ الذي

شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مجردة غير موجودة

وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية

والنفسانية يجد النفس حالها من السرعة والبطؤ المختلفين لها بحسب المبدأ منه و

ينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة البطيئة والسريعة والتي غير

النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فهي محتاج الى ما يحدد حالها لتكون اذ لا

شعور ثمة بالملايمة وغيرها فيجب في اثنائها يحصل في غير زمان لو امكن

واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحال يتحدد بها ولا

يتصور ذلك الا بعد تعاوق بين المحرك وغيره فيما يتحدد عنها وذلك لان

الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما

يمكن ان يكون لا يقع اثره بسبب تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي

بسببه يتعين الميل وما يتبعها في الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون لامر آخر اما خارج

عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كالقوام

قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا

يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يكون ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه من

اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة ولنتحقق الثاني حا

مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع وجود المعاوق اعني الخارجي
والداخل ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولأجل ذلك
استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم المعاوق
الخارجي فيثبتوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي
فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مستند هذه و
وجه الاستدلال لان المسافتين لما اختلاف المعاوق لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوق
الى المعاوق في القلة والكثرة كنسبة احد الزمانين الى الآخر فرضنا على الكلام في [illegible]
في احدهما بازاء الكثرة في الآخر وكنسبة الزمانين لحد الزمان على [illegible]
القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم
المعاوق قطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوق ما قطعها وكيف لا [illegible] في
زمان اكثر وثالث مع معاوق اقل من الاول على نسبة الزمانين فلا بد يقطعها
في زمان مساو لزمان عديم المعاوق ويلزم من ذلك الخلف لمساواة وجود المعاوق
وعدمها الا ان يكون حركة عديم المعاوق لا في زمان بل في آن لان الجسم [illegible]
محال لما م فهذا التقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض عليه في ذلك طائفة من المتأخرين
كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوق زمانا فيجتمع واحدة المعاوق [illegible]
فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوق بحسب
قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بحسبها فيلحق [illegible] ذلك اليه ولا يلزم [illegible]

المختلف

59

المختلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا ما
لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كان بحيث اذا فرض
وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من
المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف
ولنرجع الى المتن فالدليل المذكور في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه طبيعي لا
يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق
الداخل مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل يعوقه
ونظام انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل معاوق اقل على
نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن تلك الحركة مسافة الطول في الطلب في الاول
على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة
القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فليتحرك في مثل زمان عديم الميل
تحرك مثل مسافة الثاني مع وحدة المحرك كنسبة الزمانين الى الزمانين كنسبة
المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فيستدرك من تعديد
اعتراض الفاضل الشارح بعد ذلك ان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا
يكون كنسبتهما قال فان قيل فان الجسم ينقسم بانقسام قلنا فعل القوة المؤثرة
انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزئة والنظر
دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى المعاوق فقد دل الكلام على احتياج الطبيعة
اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان تكون في الاجسام الطبيعية مبدأ ان
ميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قيل [illegible] معاوق القوام كافية

هناك فعل الميل التام كما في القسرية ثم قال لا يلزم من ذلك صحة الحركة في تلك
الآن معاوق لانه يستلزم الجمع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من
القوى الجسمانية ما يحل في مواده وينقسم بانقسام محالها كما في الجزء والكل
فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جزء منها ولا ينقسم بانقسام المحل
كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول
والاعتراض بالمنع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد
اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني فانا نمنع احتياج
الحركة الطبيعية الى المعاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة لزوم المعاوق في اصل الجسم
البتة بل هو محال في الطبيعية كما عرفت وهناك غير خارج فان في معاوقة القوام كفاية
هناك واما في القسرية فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام ولما
الفلكيات فلا يرد ما ذكره لما بينا من الفرق **قوله** يجب ان يتذكر
ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل
له ولا يكون لها نسبة الى زمان حركة ذي ميل ط لو كان زمان لا ينقسم
لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ لم يكن يلزم
الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لا تتم هذه الحجة لانها مبنية
على ان ب **وضع او شكل** وذلك انا نقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع
او موضع ولا شكل من ابتدا له يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق في
ابتداء حدوثه مرتبة او اتفق له من اسباب خارجة لا يبقى من
تعاورها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل [illegible]

تواردها

مكانها

مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها و
ان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي
جزئي يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم
يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في
الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه متبرئا عن
اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم
كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند
الحدوث بمكان دون مكان الا لا استحقاق فذلك في تلك ولم يكن لداع غريب
غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناه عن الجسم ولم يكن الا
اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب ويتعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة قد
عرفت ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشككك في ذلك
وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر
الامور الطبيعية مما فذكر الميل عقيبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر ان الشكل على
حكم الاول وتقريره بحيث في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم من المعين
لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور
وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظ او لانه يعم
الاجسام كلها قال وذلك لانه من الجائز ان يخص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء
حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية
لا يميز الجسم عنها كما راه المحدث او صلح ذلك الجسم او ترتيب ونظام الاجسام

بوجه ما [illegible] او لداع [illegible]
اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب

كلتيهما ثم صار ذلك المكان ذا الشكل بعد الحصول او يكون الجسم للوجوب اللاحق بما
يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم ينتقل بعد الحدوث الى الشكل منهما الا بسبب
ناقل عما كان عليه لا موضع او شكل مخصص الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة
من الارض لم يصير مكانها الجزئي مخصصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى
لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه الذي ما
هو عليه ولو كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما
امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف
احوالها لا ينفك عن مكان الطبيعي جزئي مختص بها الا بسبب استحقاق بمقتضى
طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق او لم
يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بسبب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب
الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب ان كل
فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يجمعه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فاذا فرض كل
جسم كذلك وانظر هل تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين وحيز كذلك
تحكم بانه لذاته يقتضيهما واما قال جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا
مناقضا للشك وانما قال كل جسم لم يذكر الوضع واقتصر على الوضع لان
الوضع يختلف باختلاف الاجسام الحسية بل في الجسمية ثم قال واما المحدث و
قد خصصنا بالذكر المكان اي يقع الشك به اكثر فانه لم يخص الجسم بمكان دون مكان
الا لمرجح يرجع الى الجسم كاستحقاق بوجه ما بعض الاماكن وان كان من غير
طبعه واما الى المحدث كما في مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب

والثانية

61

والثانية والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشارة
مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما نظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي
يستند الى سبب غريب ينذر وجوده ولا يختلط به فينسب الى الاتفاق ونحكم ان كل
ممكن فله سبب الجسم اذا وجد على حال غير واجب من طباعه
فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل
فيها من طباعه الا لمانع فاذا كان هذه الحال في الوضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل ه احوال الجسم
لا يخ اما ان تكون بحسب طبعه او لا بل يكون والواجب بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل
ويزول وغير الواجب انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال
قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لها بالنظر الى عللها
ما دامت باقية عن التبدل والزوال فاذا كانت كذلك في الوضع والوضع بهذه
امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فالحكم ان يزيله فان عرض تلك الوضع و
الوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل الى الطبع بحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات
الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب بعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير
ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في الحيز الجزئية غير واجب ولذلك
كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة كذلك غير واجب
فزواله عنه ممكن هذا اصل مفيد في نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه الجسم
المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي يفرض اولى بما هو عليه من الوضع
والمحاذات من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي

لعلة والنقلة عنها جايزة فالميل في طباعها واجب فلا يجب
ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة
ففيه مبدأ ميل مستدير ه يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد
الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي يفرض لانه قد عرفت فيما مضى بما يدل على
امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع
اولى ذاته ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي فرض بحسب اجزائه
اليها هو داخل فيه وهو معنى ذاتها له ولمحدد ان هذا الوضع انما يعرض عن تاثير غريب
فاذا ليس بواجب بطباعه فهو لعلة لما مضى والنقلة عنها جايزة فالميل في طباعها
واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم انه وجد مبدا ميل مستدير في جرم بسيط
يدل على امتناع صدور ما يعوقه عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن
الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود
مبدا الميل وعدم العايق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة
الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح
اورد هاهنا حجة من نفسه وهو ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح
عليه الانحلال ثم اضاف اليه ما يقتضي قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة ان تنتسب
اجزاؤه في الهيئة ثم قال وكلما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك
بان الامكان في انه لم يكن ذات اثر فقط واما انه لم يكن يجب حصول كل الاستعدادات
الناقصة والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان الامكان الخاص الفعلي لا يقتضي

حصول

حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان الكلام يتوقف على العلم بان فيه
مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان الفلك بسيط فاذن يجب ان يتحرك على
الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء المتزيدة والفلك عليها كسائر
الاجزاء التي لا يدور عليها فاما لا تتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة
عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية ولم يكن لها مبدا غير متناهية بحسبها
واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما يحقق من
الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان يجب ذاتا التي يحكم
في هذا الموضع لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع القريبة يمكن فرض
التحريك القسري المقتضي لوجود الميل الطبيعي وعن الثاني ان الفلك ليس فيه مبدأ
ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب هو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت
الحركة المستقيمة الى جهة والجهات متحددة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة
وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلث حركة من المركز و
حركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص الاحد الاوضاع الفلكية بالمستدير عليه الفلك
من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص على ما يدل عليه كلام الموجب البسيط فهذا حكم بديهي
العقل والزام يرفع التخصيص التفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم
بوجود ذلك المخصص بالاجمال وعلم ان ذلك المخصص هو يجب ان يكون مانعا عن
الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد
تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون يجب

نسبة حال الاجزاء بعضها عند بعض بل يجب نسبتها اما الى شيء من خارج
واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم كلا ليس مما يحدد جهة ووضعه
يجب ان يكون محدد من خارج محيط يتقى ان يكون جسم من داخل ه معناه ما ذكرناه
مرارا وهو ان الوضع المتبدل لابد منه ه قوله وانت تعلم ان تبدل النسبة
عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون عنده ساكن ه
بتبدل النسبة محدد الجهات يجوز عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة بحركته على تقدير
كونه محدد الجهات ساكن على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا لكن لا على
الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شرح الحركة او القطبين او المركز اما اذا اتفقا
في الجميع فلا ويجوز عنده الساكن كالارض على تقدير كونه محدد الجهات متحركا على الاطلاق
ولا يجوز على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات
فاذن تبدل النسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب بشرط ما ويجب عنده
ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له
قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق
خاص
كل جسم مكانا يخصه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان
حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لم يجبها الا قسر لو سبقها
الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الثاني الذي لم يجبها
فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ساهذا المكان مكانه فوجه
يجوهر مستكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه
ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم ه يريد بيان ان كل ما

يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة
وزوال اخرى عند تبدل الصورة المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة على ما سيجيء بيان
اثباتها في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون وقت الفساد
نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته
النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا او على
ما تبين في مسئلة بناء هذا المطلوب وهي في حيز [illegible] مقتضيه للميول المختلفة ظاهرة فان
الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع الطبيعي مع ملازمة المكان الطبيعي
واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة ان معاني الطبايع المتنافية لا يقتضي من حيث
هي شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا به
ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا
الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب
اولا يكون بل يكون في مكانه الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا
المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم
الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه عن مكانه بالقسر حتى حصل
هو في مكانه هو فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل
ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا لم يمكن اخراجه عنه وانما قال فجوهره متمكن هذا
المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل اشتمل قبل كونه
ما هو من جوهره ونوعه فصدق بان لزم كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه**

لان هذا المتمكن صح

فان شككت وقلت يمكن ذلك السكون لصوق الجسم الذي اشتمل الصورة بالجسم الذي
اوجبت نوعيته ان يقع من خارج مكانه فان الالتصاق ليس هو المكان بل ايجاب الوهم
هو انه يقع اثم او جسم لا شغل على كل كاين وفاسد وذلك ليس هو اوجب لان السكون
يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الا ان شغله وهو كون الجسم الكاين قبل كونه ملاصقا
للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالحجر من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار
هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج كل انه ينتقل او يبقى الى ان يصير الالتصاق هو الذي
يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ويجاوره فيرده فهو لم يقع في ذلك المكان
فاذن اشتغاله اليه واجب فتحقق ذلك ان يعقب مكان الالتصاق اما طبيعي الكاين او غير
طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور يجري عليهما قوله اشارة الجسم الذي في
طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة
الواحدة لا يقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ان محدد الجهات
لا مبدا لمفارقته فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده
عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم يفعل فيه او ينفعل كجسم
يكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن جسم والبسيط منها الاجزاء ولا
ينمي لا يتحلل لاستحالة نفوذه في الجوهر كتحلل الماء المودي الى فساده
نبه الاشارة يشتمل على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم الذي في
طباعه ميل مستقيم ومستدير وبرهانه مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين
مختلفين وقد عبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى شيء بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي المستديرة وعليه سوال مشهور وهو

لان الجسم الذي

ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند الحصول في مكانه وقد يقتضي
السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا
مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضي امرين بانفرادها
اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي الجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالطبع شيء
واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان
كان في غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه
يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهذا ليس شيء آخر غير ما اقتضت
اولا وانما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير للاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد
يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه والتمثيل في الامكنة مكان طبيعي
المتحرك على الاستقامة ليس في الاوضاع وضع طبيعي طلبه المتحرك على الاستدارة
ولذلك يستند احد الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأ وحدة شيئا
واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لحجتين
احدهما انه فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم والثاني في انه لا مبدا
مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظ الكتاب في قوله وقد بان اتم وهو ان يعلم ان الاستدلال
بهذا الطريق مستندا الى الثاني وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان
محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء ولا على سبيل
التكوين عن شيء والثانية انه لا يفيد اثرا آخر يكون عنه وذلك لامتناع الكون
والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فمن جسم والبسيط الفائدة فيه ان
الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء الحصر على النحو

بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين
الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات
ثم شرع في ابطال قسمها عليه بالمعنى الاول الثالث انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه
ذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا
يخرق واشار بلفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه الى قوله لا يتكون ولا يفسد ان
امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابع انه لا يجوز
عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك
بقوله ولا يكبر فان الكبر هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء غريبة فيه بالقوة
فيه والذبول ضده وكذا التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن
مكانه او تحليته عن بعضه الخامس انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله
ولا ينفعل ثم قيده بقوله انفعالا يؤثر في الجوهر كتغير اللون المؤدي الى فساده وتكون
الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات
لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عن بحثها
فيه الى بيان البسيط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل
التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية
وتبين من ذلك ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون
والفساد لحصول الصورة النوعية والخرق والالتيام لحصول الصورة الجسمية عند القائلين
بهما واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود الحركة المستقيمة يستلزم
لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من

المستقيم فاذا صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام
المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات ولهذا لم يتعرض الشيخ
لذلك قوله تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهياة نحو افاعيل
مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح
كثيرة ش لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا
على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل بها
الاجسام بها ولا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم
الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة
بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي
ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهياة نحو افعال فالقوى قد يراد بها
مبادي التغيرات من حيث هي هي ماهياتها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد
ههنا الكيفيات وتهيؤها نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير
في شيء آخر فهي مبدأ التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء
في تعريف الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتصعيد وجمع المتجانسات و
تفريق المختلفات في المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان
تفعل مقابلات هذه الافعال وفي مباحث الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات
لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات
واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على حقيقتها الحقيقية فهي لا تفيد في تعريفها
ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه

وان يجعل موضوعاتها معدة للفعل
فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة
المهيئة نحو الفعل صح

[illegible] موضوعها معدا للتاثير [illegible]

[illegible]

كيفية نفاذة بها اللطيف يحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب لو وضع صغير
المقدار فلا يحس كل واحدة بانفرادها ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير
فمعناه هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة باردا
في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا
يقبل العضو تأثير القوى النفسانية قطعا لمرضه الكيفيات خفية فان اللذع يفعل
ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتقطيع والتخدير يفعل ما يفعل بفرط
البرد المقتضي لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر
لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابها القياس سائر ما شبههما
عليها واما الطعوم فقد قيل انها تسعة من الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة
والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانما يحدث من تأثير الحار و
البارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات
الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يحصى حصرها
ولذلك لم يتعرض لذكرها جميعا فبين ان لا نفعال مشعر الذوق والشم عنها
والتاثير في طبائع المركبات بحسب اشتداد الجمع الى الكيفيات الاول واما
الشيخ مثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل مثل الطعوم والروائح لان التفاهة
من الطعوم ليست بما يحس في الذوق وقيد الروائح بالكثيرة لانها غير محصورة
قوله وقوة منفعلة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين و
الصلابة والزوجة والهشاشة والسلاسة قسم الانفعال الى السريع والبطيء
لئلا تشكك في الصلابة واشالها فانه يشاهد الحال الانفعال لانها ليست حالة فعل

موضوعه

موضوعه بل انما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة
التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وفي قيل فيه تعريف لها
لانه لو اراد التعريف لذكرها كتعريف الحرارة والبرودة بل اراد تفسير ان
الجمهور تفسر دفا الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه
على الماء ولكن اليبوسة بمعنى ذلك من الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم
وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان
الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان
يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ذكر شرح تحقيق
ولذلك ما يبالي ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات
الاعتبارية واما اللين فهو كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون
للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما
يكون قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال
الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا ففيه كيفيات ثلاثة احدها الحركة
والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانفعال وليس اللين الا الاخير و
كذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وفيه ايضا امور ثلاثة الاول عدم الانغماز
والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة من المقاومة الا للهواء
المشدود في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو
اللاانفعال وحاصل البحث ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا
للانفعال وعدمه عن المشكل ... الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس

فاذن لا فرق بينهما بحسب نفسه واقول الرطوبة واليبوسة مختلفان من حيث
المعنى لا الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينتسبان الى المحسوسات بل
الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات
والشيخ انما ذكرها هاهنا لتعسر تمييزها بالعقل ماهيتها عند تصور جميعها فان الرطوبة
واليبوسة مما وضعها الكون محسوستين بل ذكر معهما الفاظا لئلا تقع الاشتباه بينهما
وبين ما يجري مجريهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل
لانها قد اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر بها على فرض من
التجوز وايضا اسم الشيء الذي تركيب معقول لا يطلق على بعض اجزاء بغير من اطلاق
الاسم على المعنى واستعداد الانفعال مع وجود القوام غير السيال وعدم الشعور بجودة
فيه واستعداد قبول التفرق والانفصال بسهولة بمعنى اللين عند الشيخ ليس هو الرطوبة
[illegible] ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فهي ذكر في الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل
مع عسر التفرق والنشر بها يمتد متصلا ويكون شديد الشراع الرطب الكثير [illegible]
القليل في الصلابة والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظهر ان هذه الاربعة تفسيرها
الى الرطوبة واليبوسة وهما متغيران بكون الشيء معدا لحو انفعاله قوله
ثم اذا فتشت واحسن التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة
الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار
ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها
اذا اعتبرت ان جسما يوجد عديما لجنس ما لا يكون ولا لون فيه ولا
رائحة ولا طعم او وجدته منفيا الى الحرارة او البرودة مثل اللذع

والتحديد وكذا الحال في الهيئات المعدة الى الانفعال فان
التفتيش يلزم اجسام العالم التي عندنا رطوبة او يبوسة لانها ان
يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها التشكل من غير مانعة
فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك
اصلا فكجرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرض
جسم ويسمى الى ها بين اسماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
وغير ذلك الاجسام ق المبصرة وهي عن الكيفيات المبصرة والمسموعة و المشمومة
والمذوقة والسبب في ذلك لتراحساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يتوسط
جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فان
كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسطها بل يجده خاليا عما
يدركه من تلك الاجسام لليح عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط واللمس قد
يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل
المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات
احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلية والثاني جنس الرطوبة
واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالية والباقية اما التي هذه الاجسام عنها
واما لم يتميز عند الاعتبار لهذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل
الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض
فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله واما التي لا يمكن
فيها ذلك اصلا هو الفلكيات تنبيه والجسم البالغ في الحرارة بطبيعة

هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان
هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض ٥ اراد المص بيان ان العناصر
اربعة وتعيينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها
اسطقسات المركبات ومنها انها ان كان يحصل بعضها من بعض في عالم الكون و
الفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب بحريها من الفعل والانفعال
الذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث
من احوالها بحسب الكيفيات المترتبة وما يجري مجريها ويستدل بذلك عليها
ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد جاء ذكره في
كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل
هذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء
والجاري هو الهواء والشديد الانجماد هو الارض فيعقل في تقريره قد ظهر تمام
ان لكل واحد من هذه الاجسام لا يخلو من كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية
وبيان انحصار الكيفيات الاربعة فيها بحسب الازواج الممكنة مشهور
لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء
واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع
الكلام على الثلاثة والاحكام التي لا يرتفع الا على التعمق في البحث قصر على
الاستدلال بالاشهر فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين
هما اشد تضادا من الجميع هي النار والماء اظهر وانفعاليين في الباقيين
اظهر تميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليهما وبدأ بالنار فيه فقوله البالغ

الحرارة

68

في الحرارة على اكثر الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهر في النار كيف
واشار بقوله بطبعه الى صدور تلك الحرارة من الصورة النوعية واورد التفضيل صيغة
دل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها
وكذلك في الثلث الاخر وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود
لوقوع التشنيع في الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال
الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان
من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم
يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال
ذلك الاشتباه بذلك ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه
اراد تقديم الكيفيتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على
الاخس اقول وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين
ذهبوا الى ان النار البسيط في حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليهم
الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع
حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجبة واما برودة الماء فقد ذهب قوم
كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء
لانها اكثف ولم كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام
والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان
الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو ابلته فالبالغ هو الماء لا غير وان كان
هو سهولة الشكل فالبالغ هو الاثير من الارض والنار وهو ابعد من الكل لان سخن

ارق والطف قوله وليست سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة والقول
لكن الشيخ ردوم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان اخف الاجرام في
النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم يتعرض
في ذلك من نازعه الا القياس او استدلال وقد كتب اخر اعرض عنه ههنا واوثب
القول في الشفاف والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف شبيه به لكن اذ
ولطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان
اتصافها بالكيفيات الخفية لكم وهم يتشبه حرارة الهواء وبرودة الارض و
يبوسة النار والماء رطوبة الماء فظاهرة برودتهما وحرارته المذكور ثم
ابدل ذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل
انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ البالغ في الحرارة هو النار
ولم يكتف بقوله بالقياس الى الارض لانه لم يتبين وجه كيفيتها الخفية واستدل على
حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن ولطف بالتحليل وتشبيه بجزء وتقضاه
ذجزة لا يكون هواء لان ذلك لا يكون تشبيها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثرة
مختلط بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي
الثقل والكثافة للجزء فالهواء الحق من الماء لم يكن اخف والطف منه فهو الحق
والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن جعلها برودتها وهذا الاستدلال على برودة
الارض وهو ظاهر والعلة السخنة هي اشعة العلويات ثم السخنات السفلية كالرياح
الحارة وغيرها واذا جمد الماء رد فارقتها بخوها يكون منه اجسام صلبة ارضية
يتقذ فيها السحاب الصاعق بين دواثبات يبوسة النار واستدل عليه الصاعقة

فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو الثقل والكثف فلو لم يكن الهواء الحق صح

لكنه اخف والط صح

فانها على

فانها على ما قيل منها يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت كثيفا
البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه قد ثبت في بعض اقوالها انها تتولد
من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل
اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت
حرارة فتصاعدت اصلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله في الصاعقة وايده
الفاضل الشريف بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة و
الحجر تارة فلو كانت متولدة من النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت متولدة منها
الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها فهذه الادخنة
مختلفة الصور ولذلك لا تنقران حيث تستقر في الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه
الهواء ولا الهواء حيث تستقر في الماء ولما تبين كيفيات هذه الاجسام اراد
منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واختلاف الاثار يدل
على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاستند اقتضائها الاماكن الطبيعية
على ما يثبتها الا اختلاف الصور وهو ليست هذا الاختلاف في نفس الامر لكنها كان
اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على
ذلك واضحا وانما اثبت اقتضائها للامكنة المختلفة باختلاف ميولها الطبيعية لان
الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمراد حاجتي
العناصر المتجاورة كيفيته لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء
ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وهبوط الارض من حيز الارض و
صعود الماء من حيز الارض وهبوط الارض ظاهر الى وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي

قوله وذلك في الاطراف اظهر لان الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي
قربا وذلك لان المقاوق مع ذلك ينتقص فحينئذ يستعصيها وقته فلذلك يكون
طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر تنبيه من ظن ان
الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه محجما تحته منتقلا الى
لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسر يكون
بالعكس من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر قوله لما كانت الحجارة جزءه في الحقل
المتقدم المشتمل على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور منبها على اختلاف
الميول الطبيعية وذلك لم يبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل
ان يتوهم جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب
ما تحرك اليها او دفع ما تحرك عنها كما ذهب اليه الاوائل ابطل ذلك الاحتمال والذي
يبطل ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك
لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل بطأ وعصيانا للقاسر والوجدان يشهد بان
الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فعلم بذلك انها تتحرك بالطبع لا
بالقسر والتخصيص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه محجما
تحته منتقلا اياه لانه لو كان ذهاب الاثقل من العناصر كلها طالب مركز العالم لكن الاثقل
يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك تطفو الاخف فوقه فاحتاج فيه
يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء
اشار الى ابطاله بقوله وكذلك في الحركات الاخر قوله تنبيه قد يبرد الاناء بالجمد
فيركب نداوة من الهواء كما انفصلت الى شي شئت ولا يكون الا بسبب الا

في موضع

٧٠

في موضع الترشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للترشح
فهو اذن هواء استحال ماء وقد يكون صحوا في قلل الجبال فيعرض البرد بحيث
هواؤها سحابا لم يسبق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد
ثم يرى ذلك السحاب ينبسط على الجبال فتصحو ثم يعود قوله يريد اثبات الكون
والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فيقول تغيرات
الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل يقع
في الان ويسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد
وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون
الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض ذلك التغير بين كل واحد منها وبين كل
واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة
في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة
فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد ما تكون وسائط اعني لا يتكون الهواء
من الارض الا بعد ان تكون ماء ومع ذلك فالكون بالحقيقة تكون بين والفساد التي ورده
يقع بينها ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء و
الماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من
الكون والفساد فاذن الانواع الاولية ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من
بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وعكسه والماء من النار وعكسه والشيخ بدا
بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية
وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء ماء والثاني عكسه وكان

الأول شهور الكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة من الاجسام الرطبة عند تأثير
الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك مشاهد فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية
قللنا العسر ونحن اجزاء هوائية لم تكن فيه لان الهواء لا يصير في الماء بل حدث
وانفصلت عند الغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ واقتصر على ثبوت
نوع واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون الاسطقسات مشتركة وهو يدل على
جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد
هو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظهر
الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء
وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب
واما ان لا يكون منه بل انما يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه
منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابو البركات وغيره او يترشح مما
في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة من الماء حصولها في الصيف فان الاجزاء المائية لو كانت باقية فيه
بقيت مع جدة افراط حرارة هوائية ولا يبقى بها ورة للاناء ومع تقدير بقائها
هناك يلزم ان تفنى بعد ثلثة اشياء انما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى
بعد تعميته عن الاناء مرة بعد اخرى فيسقط حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله
الاولى وانا نا نقصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها وانما تراخي
ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك
على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك

بعيد جدا

بعيد جدا الان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها كيف لا يتمكن
من خرق جسم اكثر من الهواء ولكن الوجود بخلاف جميع ذلك لانا نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يوضع الاناء الجمد عليه ويكون
الاناء على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله ثم لا تنقطعه مثل الاول
حتى يمتنع وقيل على ذلك ان من كانت برودة الماء مقتضية لنفاد الهواء
المحيط بالاناء فواجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا يحمل ان يسيل الماء
ح ويتصل به هواء آخر ولعبرانكم ما [illegible] الا ان يجري الماء اجريا متصلا و
اذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة العدد واجيب عنه
بان جرم الاناء الصلابة لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف
تحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المجففة يشتد تكيفه بها فوق ما
يتكيف غيره ولذلك ربما يوجد الا وانى الرصاصية المشتملة على المائعات
الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يعيد
الهواء المطيف به والماء لرعنة تكيفه بالكيفيات الحجل الهواء المطيف
بظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يجب الهواء ما دام على سطح
الاناء انما اذا بعد منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثاني فيه وجوه
لان نفاد الندى يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها
لان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل
والثاني فيه وهو لان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الترشح لكن ليس
الحكم كذلك اذ لا يوجد الا في موضع الترشح مطابقا للوجود فانه قد يوجد فوق

ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الثلج
فدل قوله تعالى انه لم يمنع وجود المنفذ عن الثلج بل منع اختصاصه بكونه من
الثلج فان هذا القسيم يفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان
حارا وجب ان يوجد الثلج اسهل بل ما يمكنه الثلج اكثر لان الحار الطف
واقبل للثلج لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك الشيخ بقوله ولا
يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للثلج ولما ابطل الوجهين صرح
بالمختار قال فهو اذن هواء استحال ماء او الاشبه انه ان بالسحاب
المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك
الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم تنزل في ذلك السحاب البارد
بحيث تعود القهقرى ثم تتولد مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في
قلل الجبال فيضرب القر هواء الى قوله ثم يعود ويبرد بالقر البرد الشديد
وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والثلج قد يحكى
انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرها وقد شاهد اهل الكسان
الجبلية امثال ذلك كثيرا هذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل
الشارح على ذلك بان تبريد الماء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض
الجمدية اياه في صميم الشتاء في المواضع التي تحلل الشمس عنها شهورا وذلك
يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء والتسلم لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد
نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فلا
يلزم من استتار الثلج والمطر الى الان تغير الفصل والهواء والجواب ان هذا

الاشبه اعني ليس بقادح فيما فرضنا وذلك لانا لم ندع ان التبرد في ذلك
البرودة هو ولا انها علة ان شرط معين لم يكن ولا ان المانع اياها عن ذلك
الترتيب هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة لتكونه وانعقاده فلا يلزم مما يقتضي
بعدم التكون والانعقاد عند حصول البرودة هنا بل انما ادعينا الامكان وجعل التكون والانعقاد
بما هو قد يقتضي حصوله فيما ثبت ذلك فليس شاهد وغيرهم يجعله الكون والانعقاد
سببا موجبا هو البرودة مثلا كما اذا ثبت البرودة ولم يحصل الكون والانعقاد
بعدم ذلك لامه وجوديه
حكم بفقد ان شرط او وجود مانع بالجملة والتزم لم يترددنا بالتفصيل فان الجهل بالتفصيل لك
لا يقدح في علم بامكان وجودها وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار كالاجرام الثلج
من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار
هواء فظاهر لان الشعل اذا انطفئ يضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة
محسوسة ولذلك لم يذكره الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق
النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير و
سد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول
ذلك وقد يحيل الاجساد الصلبة المجرية مياها سيالة كما يعرف
قديم
ذلك اصحاب الحيل كما يحل مياه جارية يشرب حجارة صلدة وهذه
الادوية قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة ه و
هذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وهذه الصيرورة الارض
ماء فقال وقد يحيل الاكسير والقلعية المجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل
يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصعيدها الا حلالها بالاحراق او بالسحق مع ما

يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء وكلاهما جهة في الاجزاء
الارضية الذهبية المحترقة لطيف ليصير بحيث يذوب بالماء وانجماد جرم جسم
الذائبة بسبب مصطلى تتم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه
جارية ترسب حجارة صلبة وذلك مشاهد من بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد
خروجها من منابعها وانما ذكر نحو العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا
بالقياس اليها ولم يستانف له قولا بل وصل بحكم الاول لانه نظيره في دواع وجه
ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض
والمراد بالاستحالة هنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي
ذكره الفاضل الشارح مما قصته قربه بعض اصحابنا ان هذه التغيرات المشاهدة
يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته
الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه تكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال
لا يثبت الكون والفساد فيه شيء لا يعتبر الا انكار الامور المحسوسة ومع تعدد
فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا تكيف بهذه الكيفيات ومع ذلك
فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على
حدوث صورة يحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون والفساد
في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وما يجري ان يتم بها عدة ذوات
الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق
كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء و
ثقيل ليس بمطلق كالماء ٥ قدم ان هذه الاجسام اعتبارات منها انها

اصول الكون

اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات
يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال
عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار انها
فلما ذكر في الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر في الصنف الثاني فبين
في هذا الفصل حال الكون فيها في التضاد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في
اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه اصول الكون والفساد اشارة
اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى العالم الجسماني العنصري
وهو قوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم
وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها
لا يكون اول فالاول للجميع هو هذه وقوله وما يجري ان يتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد
خفيف مطلق نحو جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة
اما خفيفة واما ثقيلة لامتناع خلوها عن الميل وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فالتربيع
واجب واما الفرق بين المطلق وبين الذي ليس بمطلق منهما فهو على ما ذكره الشيخ في
الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز
ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق بالمقابلة في
ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يتصل اليه الاجسام
المستقيمة الحركة ولذلك قيده بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية
والخفيف بالاضافة يعني ان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة

الفعل والانفعال ولهذا الاستدلال
عليها من حيث انها اركان ينبغي
ان يكون باعتبارهم

المتوسطة بين المركز والمحيط وهو الى المحيط لكن لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ما يحركه
عن المحيط فلا يكون في الحركتين متخالفا كما ظن بعضهم لانها غير تساوي له
نهاية واحدة وهذا شكل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثالثة
الثقل اذا قيس الى النار بعضهما كالثاني النار رسابة الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل
وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس فيه الا اعتبار النار
النار لكنه تحقيق عنه وبالاعتبار الاول لا يرد في المحيط ما يرد به النار زعم الفاضل
الش وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لكون العبرة حاصرة و
لتناول الحيثين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى
الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان
الاول في بيان حصر الاركان كما في على ما مر واما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان
محتملا لتميز مع ان النار شي آخر وهو انه خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان
مسابقاتها بمثل ما ذكره الفاضل الش وهو لضرر المكان الواحد لا يمكنه جمع الا
بسيطان وانت اذا تفحصت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منسوبة
الى العنصر الواحد من هذه واما بيان انها التي تحل اليها المركبات وتركب — الاربعة
منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التراكيب والتحليل على ما يذكره
الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود
الفاضل الش انما ترك التفصيل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر
الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات للمركبات لا غير
بالاستقراء وتمسك الفاضل الش في ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بالحجر

اذا وضعنا يده تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من الارض
فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول
منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده
انقلاب الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء
الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سيأتي
وانكار وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا
قاسر هناك ولا تتكون من غيرها لان استعداد الجزء المحفوظ بغيرها اضعف — لقبول النارية صح
من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان البعد كاسخان الشمس و
غيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى
تنبيه هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة
معدة نحو خلق مختلف بحسب المعدنيات والنبات والحيوان خاصة
انواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات
اما محفوظة الصور لانفس لها ويسمى معدنيا وصورة ذي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتا او ذو صورة ذي نفس غاذية ونامية ومولدة
للمثل وحساسة ومحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات مختلفة
اولها فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو ما يحل في
المادة والى غير منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان لا يعرض للنوع الا بعد الكمال
الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات
وغير النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس ولكل واحد من هذه الثلثة جنس

الانواع لا يحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف
على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا الاشخاص
من الانواع وليس هذا الاختلاف بسبب هيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما
مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجود احدي الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي جعلها مواد
المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي
يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب
والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى
بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك فهذه تلك
الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هي اشارة الى
الاسطقسات الاربعة وقوله يحصل منها ما يحصل اشارة الى المركبات المتولدة منها
وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب
مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس بعضها
الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلف اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير بهذه
الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلق يقال للهيئة
العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وغيرهما من الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا
ما يدرك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله كجبلة المعدنيات والنبات والحيوان
اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي او نوعي

بين حدين

75

بين حدين لا يتجاوز ذلك الجنس التي ورد عنها وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين
الحدين وكذلك انواع النوع على الامزجة الصنفية والصنف على الامزجة الشخصية
وهذه الامزجة كلها يحكم الحكمة المتعلقة الواجبة بتلك الاسطقسات الى بعض في
قوله
المقادير ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة
وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان
يسخن او يخلف عليه الجمود والسيلان ومائيته محفوظة وتلك
الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف و
الكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات الهيولى
على ما قلت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق
فلذلك لا تعد الصور من الاعراض ش يريد بيان الفرق بين الصور
التي هي الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية انما احتاج
الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى
فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد
بها هو هو على ما بين في النمط الاول منها تنبعث كيفياتها المحسوسة واستدل
على مباينتهما بثلاث حجج احديها ان وليه الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية و
انحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او تخلف
عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته
النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح لو ان ماء تسخن
نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والسيلان عنهما

انحفظت

لزم حكم بذلك مطلقا فغير مسلم ولئن قيد الحكم بحال البساطة فمسلم وهو لا يقدح فيما
قاله الشيخ لان استلزام الشي كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها
حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما
كليا ثابتا لا يتغير في جميع الاحوال الحجة الثانية هي اعم من الاولى قوله فتلك
الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات
المنبعثة عنها بخلاف ذلك لانا نشاهد انه لا يمكن اشد انسانية من آخر ويجوز
ان يكون اشد حرارة من آخر قدح الفاضل الشارح في الدليل على ان الصورة لا تشتد
ولا تضعف لان العدد المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك
انتقاصا للصورة بل بطلانا لها ولئن لم يزل بل زال ما وراءه فالكل يكون اشد
في ذاته بل في اعراضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان العدد
المعتبر في نوعية الكيفية ان زال بطلت الكيفية وان لم يزل ثم يكون الزائل معتبرا فيها
فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول
معنى الاشتداد هو ان يعتبر المحل الواحد الثابت حال فيه غير قار يتبدل نوعيته
اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل
آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ان تجدد جميعها على ذلك
المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما والمعنى الضعيف
هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاشتد
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتقوم فلا شك ان تتبدل هذا الحال
يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي

بتبدل هويته المحل المتقوم تتبدل وهو الصورة فلا يتصور فيها اشتداد وضعف
لامتناع تبدلها على فرد واحد متقوم بكونه هو هو في الحالتين ولامتناع وجود ما هو
متوسط بين كون الشي هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي مستمر من
الاوليين وتشتمل على الفرق بين الصورة والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله
وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة
ما كانت لواحق ولذلك لا تعد الصورة من الاعراض قوله واعلم فان حركاتها
بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية
الحافظة اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي
تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون
الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فتبين ههنا
على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات وهي باعتبار كونها مبادي
للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار
كونها مبادي للتغيرات في غيره قوى قوله واذا امتزجت لم يبعد قواها والا
فلا مزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا مذهبا
غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها
الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة الخاصة وتلبس صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم يفسد قواها اشارة
الى ابطال ذلك المذهب واحتج عليه بانه لا مزاج حينئذ بل فساد وكون لان المزاج انما

يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة
المنبعثة عن قواها المتفاعلة فيها حتى تحصل كيفية متوسطة
توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج ش يريد
بيان تحقق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل
واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل لو كان متقدما على
الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه ولو كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا
على غالبه ولو حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها
محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن العكس لان
الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة
لعللها ولا ينعكس بل انما يكسر الصورة وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في
الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة يستبرد
بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتشابه
الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها
اشارة الى ما ذكرنا من ان الاسطقسات في الكيفية لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تبطل
وتحل ما يستحيل فيها وقوله المتضادة المنبعثة عن قواها المتخالفة قال الفاضل الشارح
لو حمل في المتضادة على الحقيقة الذي بين شيئين في غاية الخلاف لما كان في الحد شاملا
للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج
الاول فاذن معنى ان يحمل على التي لفظ حقيقيا دالا معا وقوله متفاعلة فيها
ان الاستحالة يكون في حال تفاعل الصورة في الكيفيات وقوله تحصل كيفية متوسطة توسطا ما

ان اذا كان

٧٧

ان اذا كان الحار اشد اشتعالا في اجزاء والبارد جمدت اجزاء كانت الكيفية المتوسطة
اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون
الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما قوله توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها
وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين
الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزائها الاسطقسات والكيفية
التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي
فهذا ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح المزاج مبني على اثبات الاستحالة
والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء
التي ليست في سيلان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة وهو
لا يحصل الا بالاستحالة فيها وهنا بحث وهو لزم يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور
انما يفعل في ساير المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة و
الكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور
ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات الثاني انكم جعلتم الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب انه لم يجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي
المادة ولكن انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات وانكم لم تجعل
الصورة فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان
الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان تفردت
فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة
شديدة وان امتزج الماء بها انزعت هي انكم بتوسط حرارتها تلك في مادة

الماء البارد بسبب الصورة المائية وكان تأثيرها فيها انتقاص برودتها كما
كان قبل الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لنفعلت فيها حرارة
وضعف الصورة المائية في مادة النار شيئ كذلك حتى استقر الكيفية المتوسطة
في الماء من تشابهت والدليل على ان الصور تفعل في غير موادها بتوسط الكيفيات
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما
تنفعل مادة الحار من البرودة ولو لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر
ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفيات وان المنفعل هي المادة المستحيلة في
الكيفية لا الكيفية **قوله** وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة
في الكيف وفي الصورة ايضا ولو كان يسخن الماء في جوهره بل انبثت
فيه اجزاء نارية داخلية ولا ما يظن انه برد برد بل فشت فيه
اجزاء جمدية مثلا ه قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول
بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا
مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تنحفظ من
التغير كما مر لم يكن هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيف وفي الصورة
ويزعمون ان الاركان الاربعة لا توجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك
الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما تسمى باسم الغالب منها ويعرض لها عند
ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان
مغلوبا وغائبا عنه بل على انه يبرز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وخفيا لا على انه يحدث

بعد ما كان

بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الطعام ليس يستحيل بردا
بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه
من النار والمجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء
مثلا لم يستحيل حارا لكن الى النار يخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار
برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما ذهبوا
الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن الشيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فكانه
لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول
بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير لانه اشبه بالمتكلم فقرر اولا
مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بحجة بعض امور
من المشاهدات **قوله** فان قلبت ذلك فاعتبر حال المحكوك
والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه ه
هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما
يعف عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نارية يمكن نفوذها في
المتسخن فالمحكوك هو [illegible] بل الصلب الذي يماسه مثل مماسة عنيفة
كخشبتين فان المحكوك منهما تحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يخف عليه الارض
والمخلخل هو الذي يخلخل قوامه بالعنف رقيقا فتخلخل كهواء الكير بالحاج النفخ عليه
ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة
تستلزم التخلخل والحركة الشديدة المقتضية لرقتها العوام تقتضي السخونة ايضا و
المخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا

قوله واعتبر حال المتسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف
نفوذ ما يتسخن بالتفشي فيه على نسبة قوامه ه وهذا استدلال ثان
وهو ان الاثنين المتشابهين اذا تخلخل احدهما واستحصف الآخر
مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والاخر متخلخل في الوضع يعني انه سهل على الجمع(?)
والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وتفشيها في الاجزاء
لوجب ان يتسخن الذي هو المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه
دون الآخر وليس الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من مصموم مفدم [illegible]
يمنع البلاغ في التسخن لمنع التفشي ه وفي بعض النسخ مع منع التفشي اذا كان
لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاشيا يعتد به ه صمام
القارورة سدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا الاستدلال ثالث
وهو ان امتلاء الاناء المصموم كيف يمكن تقديره لكن المذهب ان يمنع عن
تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء
اذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقم المصمت
هذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت بماء وشد راسها شدا
محكما ووضع على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة الماء فيها نارا وتقع
صيحة عظيمة في غاية ينفر منها الدواب وهي من حيل المتحاربين لحدوث النفرة(?)
والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على
الاستحالة والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد
من اجزائه لا يصعد لثقله ه وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد

مايوضع

ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا فارق فذلك
هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد
فلعله يبرد بالطبع مرة ودلالة يقتضي ان يبرد شيئا ان غيره وضع على الجمد مثل
تبرده قوله وهم وتنبيه اولعلك تقول ان النارية كامنة
تبرزها الحك والخضخضة من غير تولد يسخونه ولا نارية ه
ظاهر المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة
لان الكون ان وفيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اعرف وفي الكلية [illegible]
وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفيته
عما يخالط من الارض والماء حتى تظهر كيفيته لا يلزم من ذلك استحالته قوله
فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة
عن خشب الغضا مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر
الجمر وباطنه ومنحرفا فيه في جميع جرم الزجاج الذائب
عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا
الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكونه
كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمسوة نظر فكيف ولو كان
هناك كمون او بروز لكان الكامن بروز وفارق ثم الكلام بعد
هذا طويل ه نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل
خشب الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون فرقا لها لو كان النارية الكامنة

في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا
كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع نفوذ البصر لامتناع الحس بوجوده
بالفعل فيه وجود الآن يبرزه الرض والسحق ولا تدرك باللمس والنظر فكيف
يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها ما لم الاشتعال
مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل كثر الابطال الاحتجاجات
اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل جاءت
كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي
تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون
انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس
عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هناك مثله فان قيل ليس فيها اجزاء
نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا
بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما اتفق عليه الاطباء والجواب
ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية بالمزاج فانهم قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا الزمهم ما مر نكتة
اعلم ان استضاءة النار الشائرة لما وراءها انما يكون لهبها دللهم
اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول
الشعل وحيث يقع يكون النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل
ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر قوله يريد بيان ان النار المركبة
ليست ببسيط والبسيط شفاف لا لون لها فالمراد بالاستضاءة

البصر عن النفوذ فيه والاحساس
بما في باطنه بل لو لم يكن تفتيته البعض
الا الانارية الباقية صح صح

النار شعلتها وقيده بقوله الشائرة لما وراءها ليستدل بذلك على
كونها مشتعلة مع الاجزاء الارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو
انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار
القوية شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك اعني بان
النار القوية المتمكنة من الاحالة التي منه للاجزاء الارضية كما في اصول
الشعل وحيث تكون النار قوية من ساير اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر
فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي
رأس الشعل ظل قوله وربما كان انفراجه وتجمعه وانتشاده اكثر
من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان التضعيف للانتشار
وحده فهو لاستعداد الصنوبرية مستحقة النار هذا جواب
عن سوال ذكره بعده وهو ان تضعف ظل التضعيف وعدم الظل في اصول
الشعل كانا لاشتداد اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التضعيف
والظل فيما فوقها لانكسارها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط
ويجتمع في رأسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس
وكان انفراج رأس الشعلة وتجمعه اعظم وانتشاره اكثر من حجم
الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التضعيف وعدم الظل في
الاصل دون الرأس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة
شفافة كالهواء فهذا هو شيء لا يبصر قوله واذا استحال اليها

النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة وشفت فظن انها
طفئت المحلل اي بل المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من
الارض انما يميل الى الجانب لان اليابس اكثر خلطا بكيفية النفيسة واشد افراطا
فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى انحاز بالعلل لبعده عن مجاورة الماء و
الارض ومخالطة ابخرتها وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم
ذهب الاشتعال فيه الى اخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى
طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذن استحالة الاجزاء الارضية نارا
صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس كذلك
بل طفئ **قوله** ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا
وهو كما اذا لقينا شيئا مثلا في تنور مختمر نارا لان فيه شفافة لقوتها
فان الشيء يشتعل ثم ينطفئ **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عدم
استحالة النارية هواء وانفصال الكثائف الارضية دخانا
الذي كلما قويت النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية
بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بخلافه في النار الضعيفة
وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاختلاط اضدادها بها فيحيل
هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم يبقى حالها حالها بحسب قوتها و
ضعفها **قوله** وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض
ومناسبة بحسب الجنس الكلام كما في المركبات وسببها في المزاج
والحركة الى ابطال المذاهب التي لها كذلك وهو البحث لا يناسب من حيث

تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسب من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول
التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاولى
ان يقول وهذه النكتة وهي كيفية محل لزكونه النار المحيطة بسائر العناصر غير
مرئية هي لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق
اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اقرب
الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها
من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره نفسه الناطقة
قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر
الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول
واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج
كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع
الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول
هي الاسطقسات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج الجماد
الى العناصر وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس
بموجود وفي قوله ليستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس
اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى وكره وهو ان انكسار تضاد الكيفيات
واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى المبدأ الواحد كسببها
يستحق لان يفيض عليها صورة او نفس يحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت
النسبة اكمل والنفس الفايضة بحسبها اشبه والغرض الفاضل الاتم مع قول الشيخ

غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة

واعدلها مزاج النوع بان لكل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاتها لا لاجل غيره
ويستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود الحادث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم
ليس بفعل الفاعل بل لذاته والقول هو طبيعة الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا وأما قولهم تلك الصفات لذاته لا بجعل
فاعل فليس معناه انها ليست بجعل فاعل الشيء لكنها انما صدرت عن فاعل الشيء
بتوسط ذات الشيء ليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة
منها الى غيرها واعترض الشارح على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واقربها من الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة
لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل
الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة
من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها ومحل ليست الاعضاء مما يتعلق
بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية
ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة و
الخفيفة فيها من التساوي فهي اول ما يتعلق النفوس ثم الذي ينبعث النفوس
ليحتاج بسبب محافظة تلك الارواح والكائنة بها الشخص والنوع الى الاعضاء
يحصر تلك الارواح ويحفظها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو
الكبد والى عضو يعدلها الى ان يصير مبدأ الحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر
الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة

الى الذي

الى الذي يسير الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور
في كتب الطب فهذا واشباهه لا محالة لا يخفى على الناظر في كتبهم قوله النمط
الثالث في النفس الارضية والسماوية اقول انما فصل النفس الارضية والسماوية
لانها لا يقع عليها بمعنى واحد بحسب اشتراكها في معنى فالمعنى المشترك قوله كمال
اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم فهو بمعنى الجنس
لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والجزء الذي يضاف الى ذلك فيحصل
النفس الارضية منها والنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو قول
بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر
عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو
والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والجزء الذي يضاف الى
ذلك فيحصل النفس السماوية وهو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك
وحركة دائمتين متعقلا كليا حاصلا بالفعل قوله تنبيه ارجع الى نفسك وتامل
هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء
فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي
ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في
سكره لا يعزب عنه ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت
ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على
جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها
بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها

ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها قوله يريد ان ينبه على
وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغيره كامله
الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة
والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان لم يختل في ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن
وجود ذاته ثم زاد ايضا حالة بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا
غير ذاته وهو كونه بتوهم انه خلق خلقة حرا لا يحصل له تذكر اصلا واشترط كونه
صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا
لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملته فيحكم بانه هو
ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يحس بعضها ببعض بل منفرجة ومعلقة في هواء
طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد
يقال يوم طلق وليلة طلق اذا لم يكن فيه حر ولا برد فلا شيء يؤذي و
انما اشترط كونه في الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده والحكم فالانسان
في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة و
لكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكل الاشياء الخارجة عنه جميعا الا
عن ثبوت ذاته فقط فاذا كان اول الادراكات على الاطلاق واوضحها
هو ادراك الانسان نفسه ونظام كان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحجة
او رسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه
القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم تكلف في اقامة البرهان
عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بجوابها

قوله

قوله تنبيه بماذا ادركت ذاتك قبله وبعده ذاتك وما المدرك
من ذلك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك
وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير
مشاعرك بها ادركت افبوسط ادركت ام بغير وسط ما اظنك
تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك
من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك
او بباطنك بلا وسط ثم انظر قوله يريد الشيخ على ان الانسان لا يدرك
نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك لان البحث عن المدرك
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو ولكن المدرك
بد ان المدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل و
غيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك
بنفسه او بقوة شيء اخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن
بقوة اخرى ولا بتوسط شيء اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا
عما يغايره فبقي ان يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط
وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك اليه قوله تنبيه
اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا
فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما
تلمسه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حاله
ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض غفلنا

الحواس عن اطرافها فتبين انه ليس مدركك عضواً من
اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما
الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك
لك مما تجده من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر
غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي
لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد
ما تدركه حساً بوجه من الوجوه ولا بما يشبه الحس مما سنذكره ه

يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بجسمية فقسم المدرك وقسمه
الى ان يكون اما محسوساً او غير محسوس والذي كان محسوساً فهو اما جزء من البدن
او كله والذي كان جزءاً فهو اما ظواهر اعضائها او شيئاً من جوانبه
فهذه اربعة اقسام ثم ابطل الى ان يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن
بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان
مدركاً لذاته والثاني ان ظواهر لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور
كان غافلاً عن الحواس وعما يدرك بالحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان
يكون المدرك شيئاً من اعضائه الباطنة فانها لا تدرك الا بالتشريح وهو
في الفرض المذكور كان غافلاً عن التشريح وعما يوجب التشريح وابطل ان يكون
المدرك جملة البدن بانه حين تمحض من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلاً
عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي
يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلاً عما

يغايره

يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وافراداً التي يمكن ان يغفل عنها
المدرك لذاته حال الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركاً لذاته
وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا بما يشبه المحسوس مما سنذكره في التخيل و
الموهوم **قوله** وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط
من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة
او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب
الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلاً مطلقاً فيجب ان تثبت به فاعلاً
مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلاً لك فلم تثبت
به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو
مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به
اثبات الاشياء التي تخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون
بمعلولاتها كما في الدليل والوهم ان الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله
فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فانما يذهب الى اثباته
بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى ثبتت بافعالها وآثارها
والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان
في الفرض المذكور كان غافلاً عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو
ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على
فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته و
ان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله او لا اقل

من لم يكن معه فلا يمكن له ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على
الفاعل على استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل على ما هو فاذن اثبات
الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نقل كلام الشيخ في هذه
الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحججه على ان ذات الانسان ليست هي
اعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن
جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه
وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يعلم
بان له النفس التي يقول ان بها مكملا مجهولة عندنا عن ذلك فهو عذر عن
هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقول انه يجهلها ان اراد بها ذات
الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل
بها ونحن لا نعلم ان هذا الرجل العظيم قدرا ممن لم يحصل امثال هذا
لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **قوله** اشارة هو
ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي
يمانعه كثيرا عند حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته **ه** يريد
اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل
المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه الذي ثبت به صور سائر الانواع
وهو الماخوذ قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وبحكمها شيئا
غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها
افعال مختلفة هي قوى وطبائع هي الافعال الصادرة عنها حفظ موادها

المجموع

المجموع من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تصدر عنها هذه
العدد معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من
الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء
والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس
نباتية ومنها الاحوال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية والنفس
الانسانية هي التي تصدر عنها جميع الافعال السابقة كلها مع النطق وما
يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية
من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها
من حيث هي كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مر وبدأ باظهر الافعال
المذكورة وهي الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة
اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها
موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج
لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او
بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه بحسب ما تقرر وبالجملة يقتضي
حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو ربما يمانع
الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه
يريد العلو ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضي السفل بل في نفس حركته

كما اذا اراد الانسان الذي يتحرك على الارض و فرائه يقتضي سكونه عليها شغله
والفاضل انه فرضا الحركة في قولها انه كثيرا ما له حركته بالرعشة والبطوء
تفهم في ذلك وفي الاعيا اذ ان المزاج يمانع لحركة ربعته كما لا انسان اذا
اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية الى الفوق وعند الاعيا لا يحضر تلك الحركة
رفعه اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة
بان يقصد النفس جهة والمزاج اخرى فانه ذلك لا يحصل الا في حال الحركة
كما ذكرناه وفي اسم قوله بل في نفس حركته بالرعشة فان الآن النفس تحركها الى
فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب منها بين الحركتين
فقط بل دمن كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من
اشباع العضو عنها عن النفس فانه اذا احدث تحركا ميلا الى جهة وما رفعه على
احدث في ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم
صلب يرجع صاعدا او ايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون
الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان
يريد النفس لا يقصده المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي و بقصده
المزاج ولا تريده النفس كما في حال السكون **قوله** وكذلك يدرك بتغير
جسميته وتغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك التجسيم يستحيل عند
لقاء الضد فكيف يلتبس به ٥ وهذا استدلال بالادراك فانه
انه يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأ الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه
لعينه بالايتان عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك

انما يحصل

انما يحصل بانفعال المدرك على ما يستفاد ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه
موجودة فكيف يلتبس بها وهو غير موجود **قوله** ولان المزاج واقع فيه
بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على
الالتيام والامتزاج قوة غيرها يتبع التيامها المزاج و
كيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما
بعده وهذا الالتيام كالحي الجامع والحافظ وهن اوعدم — كلما نحـ
يتداعى الى الانفكاك ٥ وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقاءه
على وجود النفس وبيانه ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسقصات متضادة
متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو يحتاج اولا الى
من يجمعها بالقهر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل ويحدث بعد ذلك
المزاج ولا شك يحفظ الاسطقسات بالقسر جمعية ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت
بحسب طبايعها فاذن تقدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود يحتاج الى الجامع حافظ
احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم
على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
فكيف لا يكون قبل ما بعده لم وكيف علة الالتيام وحافظ لكونه قبل الالتيام
المستمر الوجود فكيف لا يكون مع قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا
الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض
المهلكة مثلا او عدم بالموت لانقطاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال
مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ

للمزاج وهو اثر الذي صار المركب به انسانا قوله ما حصل القوى
المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه
بالنفس وهذا هو الذي يسمى بالجوهر الذي يتصرف في اجزاء
بدنك ثم في بدنك ه هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس
لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ الافعال هو النفس ولما تبين
كونه صورة وكان كل صورة جوهرا وقع بانه جوهر فقال هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم
من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا تعلقه بالروح ثم بالاعضاء الرئيسة
ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي للافعال الحيوانية والنباتية
ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن و
انما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور
الحركة والادراك ولم يتعرض بذكره في الفصل الثاني في هذا الفصل ولم يذكر
النطق لان ماهيته غير مبينة الا الان تبين وانما وقع الاستدلال
بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب
اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس
وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة وبحسب ذلك
تقدم المزاج على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة
الحيوان جامعة لاسطقساته والحافظة لاستقصاته بحسب ان يكون مقدما على

المزاج وهو

على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء
النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد
لقبول النفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء الطارئة
ايراد الاعضاء وقال في رسالة تشتمل على اجوبة مسائل المسعودي وهكم ان
الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع وكما كتب بهمنيار الى الشيخ
طالبا بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فعلق
الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس
الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن
ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع احوال البدن
بل هي قوى متعاقبة بحسب استعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان
تلك المادة تبقى في تصور المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس
الناطقة ثم بعد النفس هذه ايضا قال هذا الفاضل وفيه اقول وقال الشيخ في
الفصل الثالث من المقالة الاولى في علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل
حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون
بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ
في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله
عن الشيخ في رسالته والحق ان كان نفس الام مدبرة للمزاج فكيف توصف
التدبير بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يحصل الشارح ههنا بين ما هي على غير
طبيعيين يفعلان بارادات متجددة والحركات القوة المصورة مدبرة

والمصورة هي القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الآلات لها فكيف
حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف حصلت بدون الآلات
فان الآلة ليست من شأنها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد
الحكمية التي افاده الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء
غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول
قوة من شأنها اعداد المادة لتصير صورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدأ وتلك
القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم المني يتزايد كمالا في
الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان تصير مستعدا لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك
المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا
مع ما كان يصدر عنها الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال الى ان يتم
البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في افعالها
من مبدأ حدوثها الى استكمالها النفس مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة
مجاورة ثم شبهة فان الفحم بتلك الحرارة تستعد لان تجمره والجمر تستعد لان تشتعل نارا
شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة
واستعداده كمبدأ الافعال النباتية وتجمره كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها
نارا كالنفس الناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما تقدم من المتقدم
زيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد النقصان الى حد ما

طيه الافاعيل وهكذا الى ان يصير
مستعدة لقبول النفس الكاملة يصدر
عنها مع جميع ما تقدم

من الكمالات والاسم للنفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف
مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان النفس الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة في الجنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة
اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج وهو نفس المولود
وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار
الاول وبالجملة فالغرض ههنا ان المتعددين غير لم يكن الجامع والحافظ
شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس
سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **قوله** اشارة فهذا
الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق ه يريد ان يبين ان
الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم للتحريك والادراك وحفظ المزاج هو
شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول
المتقدمة وتشير الى كيفية ارتباطه بالبدن وتبين ان كل واحد منهما
ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك
لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه
وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم يتداعى بدنه الى الانفكاك
وذلك يجوز به ثم هو هو انت على التحقيق وذلك انك تعلم يقينا انك تحرك
بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا
ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسقوطك فيأخذ البدن
في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم

بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي
انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال
النباتية عنك لانك مثبتين لك بنوع من البيان **قوله** ولها فروع و
قوى منبثة في اعضائك **ش** وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر
عنها افعال متقابلة كالشهوة للشيء والغضب عليه والدفع للشيء والجذب لآخر
ومن حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما
ربما يمنع عن الاشتغال بالآخر فاذن من مبادي الاشياء المتقابلة تصدر عنها
بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى
ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها
بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست بشيء من اعضائك
شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي
بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار
اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر
تمكن الملكات **ش** هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو انه يحصل
في النفس هيئة بسبب الافعال التي ذكرها ومن كيفية من الكيفيات النف
ولتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال واذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت
كلما من شأنها تأثرت تمكنت تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فتسمى
ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس
فانه كثيرا ما يبتدئ فيرتسم فيه هيئة ما عقلية فينتقل العلاقة من

من تلك

من تلك الهيئة اثر الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك
اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك
الله عز وجل صح
وتقف شعرك **ش** وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر
ومن قوله تقف الشعر هو انه يقوم من الفزع والخشية **اشارة** وهذه
الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف في
ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع
الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا في نفس بعض **ش** وهذه
اشارة الى كون هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين ذات الشدة والضعف
ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف
احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف تتفاوت
اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا وبعضهم
للغضب
للشهوة وكذلك في سائرها **قوله** اشارة ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان
الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات
التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او
يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له و
هو الباقي **ش** لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي

انما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل
قال الفاضل الشريف انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا يوجد الا بعد
الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب
بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف و
الاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ان يقال انما احتاج الحيوان الى
الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن
النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة
ولذلك جعلا مبدء فصلين معا وبين في الرتبة الحيوانية بل الوجه تقدم
الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان
والحركة لا تكون الا مطلوبة الى غيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما
ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة
من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل الثاني
لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون
حقيقته متمثلة شامل للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا
عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احدهما الى ذي
الادراك وهو قوله عند المدرك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج
في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو
قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك
انهما متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير

آلة بل

آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله شيء هي
ما به تدرك وعلى قوله شيء هو بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من
الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة — فكيف يجوزه
الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس
اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس
فقط بل كونه حاضرا عند المدرك والحضور عند الحس لا بان يكون حاضرا عند من
فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم
ان الحضور عند الحس ليس هو الحضور في نفس الحس بل ويجوز ايضا ان يكون
الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن
والاشياء المدركة ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون
اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني
فقد يكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج
ان كان الادراك مستفادا منها او صورة حصلت عند المدرك ابتداء — من خارج
سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك
الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل
على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
اذا ادرك او يكون مثالا لحقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له
وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم
الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من

اشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثني عشرة قاعدة مخمسات بل
كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا
في المسبعات المتساوية بل يختلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها
في الخارج ولما كانت مما يدرك فيعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند
المدرك وفيما لا يباينه فابطال القسم الاول كفى الثاني واشار
الى ذلك بقوله وهو الثاني والمثال في قوله او لكبيرها ثبت حقيقته هو الصورة المنتزعة
القسم الاول به
او الصورة التي لا يحتاج له الا انتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا
بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا
الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك
الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة
وغفل عن [illegible] الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون المدرك الا موجود
في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك جهلا [illegible] لان الجهل هو كون الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف
فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المذاهب التي وقع الوهم
فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد
ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حالة للمتحرك بل
هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
ولو كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقيقة الاشياء كثيرا
ما يريدون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتخصيصها بالحركة

مثلا لسوفوا حالها أهي بالسواد في تلك الاشياء ام بغير السواد وكيف تعقلها
الى ما يتعلق بها واعلم فيهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم ان النفس تدرك
المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها فان المدرك للجزئيات هي الآلة
لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام
في ذلك وجعلوا اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله
الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان
الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج
وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصور المتخيلة
لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بنفسها كما قال افلاطون او بغيرها من الاجرام الفلكية
عنا وهو اولى ان يكون مستبعدا لكن الالتزام من صور السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد
والجواب عن الاول بان من الصورة ما هو مطابقة للخارج وهو العلم ومنها ما هو غير مطابق
للخارج وهو الجهل اما الاضافة فلا يعتبر فيها المطابقة وعدمها لاستدعاء وجودها في
الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون
لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات للتناقض لا تنفيها موجودة في الخارج ولا ان الله
يدرك الحد كلها [illegible] القول يجعل الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس يقتضي فقط
بل انها مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة
الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك
او في قوة المدرك الحالة فيه اللتين لا حظ لهما من الصغر والكبر من حيث انها مادة او
لاحتمال ان يكون المنطبع امثلة مقدار اجرام السماء وذلك غير قادح في المساواة به

الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية
ولما لم يكن ذلك محالا لا يجدي الاستبعاد الذي اورده على انه يعني بطلانه على ان هذا
الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية
ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة
الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا
يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا
على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول
بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب
لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله
ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون
موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيجعل ان يكون ادراكها
اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف
بحسب اضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ثبت في موضع على كونه امرا غير مضاف
عرض له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول
الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة
والجواب ان الاستدارة لو كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها
ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا لوجهها من حيث هو محلها ولا يلزم
من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلته له مستديرا ولو كانت كلية
لم يكن ذات وضع ولا يقتضي كون محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون

محلها حارا الا اذا كان الحال بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من
شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت
جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون
ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات
الجزئية بحريره والاشتغال بما يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس من
فنه واما احتجاجه بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على
ان الامر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصول
السواد فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك
او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض
والجوهر والصورة للمادة والجسم وعكسهما والحاضر لمن حضر عنده وما يلي
غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا
للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بحصول
العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله والعلم يوجب
انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في الجسم واعتقدنا حلول السواد فيه
ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه لو كان على سبيل
حلوله في الجسم فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو عين
كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا نعلم
العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه فقد نشك في انه هل يعلم ذاته و
هل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وبين ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير

بانه حصول صورة المدرك للشيء ايضا
للاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول

لحصول ذلك الشيء والجواب لم لا يجوز ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه
حصل لذاته ولم لا يجوز ان غيره باي وجه حصل له فان معنى الحصول مختلف فاذا تحققنا
تجرده وحققنا انه كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته
كما يجيء بيانه لم يشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على
ما يقولون فمتى عقلنا ذاتنا انه لم لا يجوز علمنا بذاتنا مع كون العلم هو ذاتنا
بعينه وعلم جواهر التركيبات الغير المتناهية وانما لم لا يجوز هو علمنا بذاتنا
ويلزم منه انه لا يكون النفس علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وغير ذلك من اعتراضات
المسعودي والجواب عنه انه علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيره ذاتنا
بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يحصل له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما
دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في
اثر الى الشيء وايجاد الشيء في الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه
والجواب انه تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه
معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد
بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك
يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا
معا والجواب بان مرة وهو انه الادراك ليس حصول الصورة في الالة فقط
بل حصوله في المدرك لحصوله في الالة ومنها ان الادراك لا يحصل في الحس
المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة الالتين
عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر

هو زيد

هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات
والجواب انه المبصر هو زيد لا شك ونزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله
في الة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشا هذا الاعتراض
ويجري مجرى ذلك ما قاله غيره من المعترضين انه لو كان الادراك كيف يكون
صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في
الخارج وجوابه انه المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط في الاول دون الثاني
فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا
للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد كفاية لمن اخذ الغفلة ثم بيده كما
قال الشيخ في صدر الكتاب **قوله** تنبيه والشيء قد يكون محسوسا
عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في
الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون
معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا
لغيره وهو عندما يكون محسوسا بل قد يكون غشيته غواش غريبة
عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع
وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدلها غيره لم تؤثر في كنه حقيقة
ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي
تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة
وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته
اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض ولا يقتدر

~~على تجريد المطلق عنها لكنه تجرده عن العلائق المذكورة~~
~~التي يتعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما~~
~~العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكتنفة باللواحق الغريبة المشخصة~~
~~مستثبتا اياه حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا~~ ه
لما فرغ عن بيان معنى الادراك اراد ان يبين انواعه ومراتبها وانواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك وبعض تلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في
الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة
في الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه
فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النحو من الادراك فهذه ادراكات
مترتبة في التجريد فالاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين
والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد فقط الوهم عن الاعتبار
لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال
وبذلك تخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب و
اعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث

صورتان لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في ذلك
باضافات معان غيرها اليها لا يختلف من اختلاف تلك المعاني ولا يعرض لها شيء
من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعتبر اذن من حيث اضافتها اليها وجعلها جزئيا
شخصيا من المادة او الآلات زيدا لا يباين عمروا بالانسانية ولا بما يختص به
الانسانية نفسها وانما يباينه بخصوص المادة ثم ما يشترط فيه المادة من الاحوال
المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة انتزاعا ناقصا
مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة انتزاعا اكثر لكنه غير تام والعقلية
منتزعة انتزاعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالبياض ولانه اظهر
انواع الاحوال قوله الفاضل بين قشر اللواحق الغريبة عن الماهية بجميع العوارض
المفارقة ولوازم الوجود والماهية اقول ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين
لا يكون غريبة عن الماهية وايضا لا يجب بحيث يمكن ان يزال والتمثيل لا يكون مثل
هذه الهيئات عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد
ذوات الوضع سوالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية
حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في
تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها
وهذا ينافي قولهم العقل يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة
وايضا تلك الصورة في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست مجردة ولا
مشتركا فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في

نفسها مجردة عن اللواحق والمتعلق بها من حيث هي عنه كلها مجردات
معقولة كذلك لا لأن الجسم في ذاته كذلك قال وهذا التنبيه
المتقدمون كليا تقريبا على فهم المتعلمين والمتأخرون لما لم
يقفوا على أغراضهم ظنوا أن في العقل صورة مجردة كلية وليس
الأمر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه وأقول الإنسانية التي في زيد ليست
بعينها التي في عمرو فالإنسانية التي هنا ولها من حيث هي من شأنها
الذي في كل واحد منها فلا ... فيهما شيئا لأن الموجود منهما في أحدهما لا يكون
نفسها بل جزءا منها فهي لا يكون في العقل فقط وهي الإنسانية الكلية من
حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة
بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي
هي طبيعة صالحة لأن يحمل كثيرة ولأن لا يكون لو كان بدل أن مادة من مواد الأشخاص
يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى الذهن ... زيد
حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وأما معنى تجريدها فهو أن
تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية وكذلك
ولو كانت بعبارة أخرى يكتنفها باللواحق الذهنية الشخصية فإنها بالقدر الاعتبار به
مما ينظر به في شيء آخر ويدرك بها فإنها باعتبار آخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه
فإذن الصورة التي في العقل هي الكلي حالها بعينها هي حقيقة ... التي
ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية وأما التي تشاع المتقدمون كلية وتوهم المتأخرون
في ذلك فلم يتعرضوا لجهته والتجنب ... فهذا ما قاله في مواضع عدة

معدودة

معدودة وهي لأن الكليات لا توجد في الخارج **قوله** وأما ما هو في
ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته
عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعده لأن
يعقله بما من شأنه أن يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله
الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يحتاج في تجريده من
خارج ذاته لكونه لا غريبا لأنه مجرد عما يغاير ذاته إلا أنه يلحقها لوازم ماهيته عن
ماهيته وفي التصريح بأن لوازم الماهية ليست من العوارض الغريبة فذلك الشيء لا يمكن
أن يتكثر إلا بالماهية وهو معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان
ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة لأنه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يجعله
بعينه معقولا بل القوة قد تحتاج إلى عمل تعمل في نفسها كالفكر مثلا لتقبل ما قبل لقصير
في قوله بل لعله يعود إلى الشيء ويحتمل أن يعود إلى المعقول لأن ذلك الشيء من شأنه
أن يكون عاقلا بذاته كما يجي بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله لأنه
يلوح قسم الموجودات إلى ما من شأنه أن يكون عاقلا وإلى ما ليس من شأنه ذلك وقسمها
أيضا إلى ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته وإلى ما ليس من شأنه ذلك فأشار إلى أن
ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته ليس في القسمة الأولى من القسم الذي ليس من شأنه
أن يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر أي مما شأنه أن يكون عاقلا وإنما لم يحكم بذلك
جزما لأنه لم يتبين بعد وسيأتي بيانه أورد الفاضل الشارح شكا وهو أنه ذكر أن المراد من
المادة ههنا هو المحل سواء كان جسمانيا كالخشب للسرير أو معقولا كالهيولى وسواء كان
تقوم الحال كالهيولى أو متقوما به كالموضوع وذلك الشك أن المحل جهة معقولة لا

بنا في تعقلها فتحصل الكثرة فيهما فان من عقل شيئا تشكل الحث في عقلها فالذي
هو عبارة عن التعقل واجاب بان التعقل لو كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع
عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته
حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة
لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ولا يصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير
وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كافيا فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا
لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير
معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما
يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع
وهو جميع ما يحل فيها يمكن ان يوجد من حيث هو كذلك وح لا يكون شيء منها
معقولا ويمكن ان يوجد مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا
هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات
بعد تجرده اعني في ذاته لا لسبب محل اياها له كما سيأتي بيانه **قوله** لعلك
تشرح الآن الى ان تشرح لك من امر القوى التي ذاكرة من باطن
ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع ه
لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها
وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة الظاهرة فلكونها ظاهرة
الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى
كلام طويل غير مناسب لسياق الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما بينها لما فيه

ولبيان احوالها

96

ولبيان احوالها في هذا الفصل لما اشتمل عليها كانت مما يحتاج الى تحقيق فجعل هذا
الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة اما ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورة واما ما لا يمكن وهو ما يسمى معنى والمعينة ايضا اما
لحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة اليها وادراكها واما
بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدرك الصورة واما لمدرك المعاني فهذه
خمس قوى الاولى مدركة الصورة وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك جميع المحسوسات
الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومفكرة باعتبارين والرابعة مدركة
المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة
وانما سميت الجميع مدركة والمدركات منها اثنتين فقط لان الادراك
الباطن لا يتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر
فان الترتيب العقلي ان يرتقي بالمتعلمين مما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى
العقل **قوله** الست قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة
الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل
تخيل وتذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل و
المقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في
بعض قواك هيئة ما ارتسم فيها اولا واتصل بها هيئة الابصار
الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهد عنها

تجتمع المحسوسات فيه كلها وعند ذلك يمكن مثل المحسوسات بعد
الغيبوبة مجتمعة فيها وبها يتم القوتين يمكنك الحكم
ان هذا اللون غير هذا الطعم وان صاحب هذا اللون هذا
الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضر المقضي
عليهما جميعا فهذه قوى ٥ ثم ان اثبات الحس المشترك والخيال
وقد يستدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بانه لولاهما لما امكن الاستدلال
على الحس المشترك منفردا اما قوله الحس قد يتم قطر النازل الى فوقه البصر
كالخط والحاصل انه الموجود في الخارج كالنقطة والمرئي كالخط والنقطة
المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسب المقابلة فيها و
يزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل في ان يحيط بحيز بلا حصول
انما فيها اللون الحركة غير قار فلولا ان آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى
قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر ويعرف بعضها ببعض لم يحس
اتصال ثم يرى خطا فاذن ههنا قوة قد يقر فيها الارتسام البصري شاهدا و
المتقول وعنده يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى ما هو خاص بهذه القوة
دون ... المشترك فانا اذا ... القوة بها وسيورد الحجة
اثباتها ... الاستدلال ... اتصال
الارتسامات في الهواء ... في جزء من الهواء الوصول ...
قبل زوال الشكل السابق فيتصل الشكلات ... خط ... قوله
بمشاهدة ما ليس في الخارج ... ثم قال ... وذلك في البصر

بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل بل ليس من شأنه نقل الصورة لا يفيد الجواب
عن الاول لان بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده يقتضي الخلاء فالشكل انما
حدث في الهواء لنهاية المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد
خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني لان القول بذلك
اولى بان يرجع الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها
شيئا بعد غيبته لا نرجع كونه مثلا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قوله
بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعنده
قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدل
على وجوده بالمشاهدة الظاهرة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على
مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل
مغاير الحافظ بحجة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومثلوا بالماء
يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ
يجب ان يقبل الصورة حتى يمكن ان يحفظها ... انها معارضة بالحس المشترك
المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول
والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء
لتوجه فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة
بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثرة اذا كان الصادر
بالقصد الاول شيئا واحدا ثم تكثر بعض الالات او كانت وجوه الصدور
مختلفة فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة

ثم يصير منتقشا بالالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك
لانتقاش تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فيه ادراك الالوان ثم انه
يصير مدركا للضدين لكن القوى تشتمل عليهما واما الحس فانا نتكثر فيها
وجوه الصدورات فيها فتامل والثاني ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي
ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر كما ظنه بل تمامه قياس من الشكل الثالث
ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك
يدل على مغايرة القوتين بالضرورة فتامل والوجه الثالث ان استحضار الصور
والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان استحضار
حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان
زوالها عنها وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حال الذهول
يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه
وعلى ذلك التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك حال الاستحضار
موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليس لها حافظة مع انها
تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا
فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك
حصول الصورة للمدرك مطلقا في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة
للمدرك ولو كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال تتمثل المعقولات فيه و
امتناع تمثل المحسوسات فيه صحيح لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة
واما قوله انتج وبهما تبين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم

فالاستدلال

فالاستدلال مشترك بين وجودهما معا وهو مبني على ان النفس لا تدرك
المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بكل واحد من الحواس
الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على الابيض بانه
انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا بد ان يكون
نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كان النفس
لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا
بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند
ادراك الاخرى والالتفات اليه واعترض الفاضل المحشي بانا نحكم على زيد
بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فلو كان يجب ان يدركهما شيء واحد يلزم منه ان
النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما
ولكن لاحدهما بالة وللاخر بغير الة فتامل والذي يدل على ابطال القول بالحس
المشترك علمنا بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ
ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرنا شيئا فلسنا
مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول
بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما
اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن
الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم ان
تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور
الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات ناطقها

وغيرنا طقها بدلك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة
ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب
غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا
جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعنده قوة
هذا شأنها وايضا فعند ذلك وعند كثير من الحيوانات
العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها عني
الحافظ للمصدود ه هذا بيان اثبات الوهم والحافظ اما الوهم فلقوة
يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة و
الصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل
على وجود قوة تدركها وكونها مما لم تتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس
المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة
وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الا
من ميتة كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان
مغايرتها لساير القوى كما مر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بين زيد وبين
ولده كلية فيجاب بان يقال انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية
وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من
صاحبها في وقت بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله**
ولكل قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص
فالاول هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح المصبوب

في مبادي عصب

في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثاني المسماة بالمصورة
والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب
الاخير ه ذكر بعض الشارحين ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان
بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقا
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي
من الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان ثم يفترق الى العينين والحامل
لقوة الذوق هو الشعبة النابتة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم
الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في نقبة في الفك الاعلى
الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه
خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم الحقيقي هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس ساير الاعصاب خصوصا التي على في من هذا المر مبدا
اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبداه الدماغ ايضا والكثر من النخاع عليه فلاجل ذلك قال الشارح ان
الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ
عين صح ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كالحوض تنشعب منه انهار
وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما
في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما هو في مؤخره بالخيال اخص والا
يتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى ما
التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح قال في ايادة

بان يبتدئ الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان
الاستبعاد والتشنيع الوارد على تقديره والتأدية ههنا استعارة عن ادراك
النفس بواسطة الروح المنصب الى آلة الحس محسوسة وبواسطة الروح الذي
هو مبدأ الشرك بجميع شمل جميع المحسوسات واتصاله بالاعصاب التي هي طرق
يسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل عن موضوعاتها وادراك
النفس ليس متأخرا عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك
المسافات بل هو لاتصال الارواح مبدأ واحد مجتمعة في موضع واحد
وباقي كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالث الوهم وآلتها الدماغ كله
لكن الاخص بها التجويف الاوسط ه قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة
المسماة بالوهم هي رئيسة الحاكم في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن
حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال
الحيوانية انتهى وههنا حكاية قوله فكان الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا
لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط
بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا اي لسبب قدم ذكرها على ذكر المتخيلة
قوله ويخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل
بينهما من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم
وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند
استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها
في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم

للعقل ه معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها
في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل المحشي ان هذه
القوة ادراكي كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا والتزم بعضهم ادراك
مع انها متصرفة لان التفصيل يبطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضر
المقضي عليهما وانكم استخدام الوهم اياها تصرف فالذي الوهم مدرك و
متصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف
فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يكون مدركا ومتصرفا من وجهين
مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين **قوله**
والباقي من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح
التي في التجويف الاخير وهو آلتها ه هذه القوة الخامسة وهي حافظة
المعاني وتعد للوهم بالحفظ ويسميها القوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها
قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغايرة استرجاعها بعد زوالها فان وجب ان
يكون لكل فعل قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا قد ذكره في القانون واقول ان
الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر وفحص في انه هل
القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم
قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فحينئذ لم يحكم بالشيء
مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة تسمى الحافظة [illegible] متذكرة فيكون حافظة
لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة

ايا ها اذا فقدت وذلك اذا قيل بقوة المتخيلة فيحصل لمريض واحدا واحدا من
الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان
الذكر ملاحظ المحفوظ فهو مركب من ادراك ثم ادراك في وقت آخر وحفظ ما
صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر
فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدا فعل تركب من افعال قوتين
مدركة وحافظة والرجعة مبدا فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة
وحافظة ومن هنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا
في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس يشبه ان تكون
القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون
بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور
والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظ فهي قوة خزانتها فهذه حكاية
الفاضل وذلك يدل على اضطراب هذا امر هذه القوى اقول ومقصود الشيخ انكم
قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة
والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث
تعمل لتفصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى
والصورة وهذا حكم صريح بان محال المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة
الواحدة بالذات الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن مصدر فعلين مختلفين هو الادراك
والتصرف غير مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا
ثم لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن يجب ان يكون مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة و

التخيلة

المتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما
ذكره من قبل لا شك في انها الحادثة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي
الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر
والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدا الجميع في الانسان هو النفس الناطقة وذلك
جعل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية **قوله** واما هي من الناس الى
العضدية بان هذه هي الالات ان المعتاد اذا اختص بتجويف
او زيادة الامر فيه **ه** هذا الاستدلال تشتمل الطب على كون هذه الاعضاء مواضع
هذه القوى والطب لا يميز بين المدركة والحافظة ولا يتعرض لاثبات الوهم اما تمييز
هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال في البطن المقدم وفكر في
البطن الاوسط اسمي بالدودة وذكر في البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه
الحجة لا يدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة او
قائمة بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الات لها فان الا
الة قد يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها
آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء
او لشي آخر لا يجب آخر **قوله** ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى
ان يقدم الاقسم الجسماني ويؤخر الاقسم الروحاني ويقصد المتصرف
فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنحية على الجانبين عند الاوسط
عظمت قدرته **ه** هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى
ماخوذة من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكره الطبيعي والطب

وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وقد نسب الاشباح
الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل
استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قوله الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في
مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع
مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق في وسط
جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك يدل على لزوم جعلها
في موخره مع كثرة احتياج الحيوان الى اللمس اكثر اقول لعل الشيخ والله اعلم قيل هذا
لمن ان آلة الحس المشترك هو الروح المنصب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يبين
كون الحس المشترك هناك لكون الحواس فيه هناك صرح بها بل ذكر فائدة الترتيب وانهم
ان سلمنا انه على ذلك لكن في قوله هذا الفاضل لزم ان تقع في موخر الدماغ نظر
لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثاني من الطبيعيات
من الشفاء بهذه العبارة ولتقف مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس خصوصا
الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر
في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر الفصل الاول من الزوج الخامس من الاعصاب
الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منشاه يخصه من الجزء المقدم من الدماغ
وبه حس السمع هذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي الموخر عن الذوق
هذه فما ظنك بالذوق وكان الحس فلما كان اكثر الاعصاب المتناهية المذكورة
في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فالقول بتعلق الحس
الظاهر في بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والجهات التي اتاها الشارح على ان

[illegible]

١٠٣

الحس المدرك لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم
بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى
انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ قد تقدم ذكر ذلك
زاد فلا فائدة في التكرار **تنبيه** واما نظير هذا التفصيل في
قوى النفس الانسانية على سبيل التضعيف فهو ان النفس
الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات **ش** يريد ذكر القوى
التي تخص الانسان بها وانما قال على سبيل التضعيف لان القوى الحيوانية
المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادئ افعال مختلفة وكانت على سبيل
التشريع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما
تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض وكانها اصناف
والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الخاصة وغرضه بهذه القوى **تنبيه**
من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي
تخص باسم العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من
الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من
مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري
في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي **ش** قوى النفس تنقسم
بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها تصرفا
يكملها ايا ما تأثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة
في جوهرها بحسب استعداده وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا و

العقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدأ بالاولى
لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى الا
بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك اراء كلية مستنبطة من مقدمات
بعضها جزئية محسوسة وبعضها كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم
بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل تلك الاراء الكلية من غير ان
يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من
ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الاراء الجزئية الحاصلة فيعمل بحسبه
ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها
بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية
لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة
ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ
بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت
ضعيفا او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا
بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد
زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل
لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن فهو نور على
نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ
عنه كالمشاهد متى شاءت من غير اكتساب وهو المصباح وهذا
الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل

افتقار الى

والذي يخرج

والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة
فهو العقل الفعال وهو النار وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب
مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة
والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة تختلف بحسب الشدة والضعف
لتنبيه فالتي للطفل من قوة الكتابة مبدؤها ووسطها كالتي للامي المستعد للتعلم
ومنتهاها كالتي للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة
النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع
اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى
عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية
بها الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب
الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بالشوق ثم تنتقل اليها بعضها على
حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من تظهر بها
من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وتتكثر مراتب الصنفين
وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية يحكى اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة
الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية
بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او بالحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
بالفعل كمالها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في
نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل

ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرج بغيره وقياس عقول الناس في استعداد المعقولات
الى العقل النفسى قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان لكنه شرح في بعض
نسخ الكتاب يوجد هكذا والكبريت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو والحق انه العقل
الشارح لذلك يجعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية
وذلك سهو منه لتقدمه بما يركب الشيخ وغيره ومنشا هذا السهو هو وجود الواو
المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو زيت اشد وبين قوله الكبريت اقوى من ذلك
جعلها الناسخون خطا والتقدير الصحيح الكلام بين وسيفى فتفسير عقلا بالملكة
جوابا لقوله الكبريت اقوى بل معطوف على قوله فيتهيا لان يكتسب الثوانى لان المراد هو العقل
المتوسط بين الهيولانى والذى بالفعل واذا انور بها فنقول لما كانت الاشارات
المرتبة في المثل المورد في التنزيل جل نور الله ذكره وهو قوله الله نور السموات
والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب
درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم
مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فذكر الشيخ
تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولانى لكونها
مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوى لاختلاف السطوح والتقبب فيها والزجاجة
بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة والزيت بالحدس لكونه
اقرب الى ذلك من الزيتونة والذى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية

انها كالعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل والنور على نور
بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور اخر والمصباح
بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال
لان المصابيح تشتعل منها فان قلت الفاضل الشارح قدم العقل المستفاد على العقل
بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد يتقدم
في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك الكلام
يجب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية المقصودة وهو الكمال المطلق
الذى يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **قوله**
تنبيه لعلك تشتهى الان ان تعرف الفرق بين الفكر وبين
الحدس فاسمع اما الفكرة فهى حركة ما للنفس في المعانى مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط وما يجرى مجراه مما
يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في
الباطن وما يجرى مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبترت
واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب
طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما
هو وسط له او في حكمه **ش** لما ذكر ان النفس تعقل المعقولات الاولى
الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فعرف الفكر
الفكر بان المعنى ... يشتمل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر قد يكون في الجزئيات
الا انه في الكليات اكثر وسمته الفكرة وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله

ويشمر ايضا الحركة في الباطن اشارة الى التصور والمعنى في الحركتين في الخيال
والذاكرة وقوله وما يجري مجراها اشارة الى الشهود العقلية فالفكر حركة في المعاني مع مبدأ
يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود والوسط او غيرها فربما انبتت وربما تادت ثم
اذا تادت بحركة اخرى من الحدود والوسط الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات
الى المطالب بالحدود والوسط دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود والوسطى
كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان ذلك مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله
الى ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى
عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من المحكوم
المتصل به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات في الاول لا امكانه للثاني لان
الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر
المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق
الصحيح بين الفكر والحدس لم يستعمل في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية
مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط
في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم فسر كلما يقترن بشوق في تقدم
الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به ففيه خفاء وذلك تخبط يشتمل
مع مخالفته المتن على التناقض الصريح **قوله** اشارة ولعلك تشتهي زيادة
دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس
وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا يعود عليه الفكرة
براءة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من

هو اثقف

هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة
غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد
جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي
يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة
يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للفكر والحدس مراتب
في التادية الى المطالب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوئها و
اما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة
والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون بقوة من النفس
ولتلك المراتب حدان نقصان وكمال وحد النقصان هو ان يخلو جميع الافكار
تخفى عنه مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل للنوع من العلوم
بحسب الكم او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يتمثل معه الحدود والوسطى دفعة
لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وتم
الكلام بنظامه **قوله** اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الانتباه
فاعلم انه سنبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير
جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او
جسم **ش** يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس
الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك لانه هو الذي يخرج النفوس من القوة
الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين
هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه

صورة محسوسة او متعلقة بها فقوا الجسم واما قوة في جسم ولم يمنعها لبدن كلها
واحال بانها على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان تعقل ادراك الشي وجود صورته
في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم تمثل الصورة فيه لا من
كل الوجوه بل مع امكان وجودها في وقت ما والنسيان عدم مطلق لها فيه بل الوجود
انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شي غير المدرك حافظ للمدرك يكون
الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه الا لكانت
الذهول والنسيان واحدا واما القوة الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما
مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة لا تقبل الانقسام
لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شي غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون خزانة
حافظة لها وذلك الشي لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات
فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس ترتسم من حيث هي نفس الا يكون المعقولات مرتسمة
فيها بالفعل بل بالقوة فاذن هنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس
بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال **قوله** وانت تعلم ان شعور
القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها نبذ لما ذكره من قبل و
وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها
القوة اشارة الى محل حصول الادراك بالفعل و **قوله** اذا ثبت انه
غابت القوة عنها ثم عاودتها والتفت اليها هل يكون قد حدث
هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما في العاقلة
لا الادراك بعينه بحيث ذاتا لتلك الصورة **قوله** فيجب اذن ان يكون الصورة

المغيبة عنها

المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما نتيجة لذلك
قوله اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا
الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى كانت
كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي كالخزانة
لها ففي الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني
قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب
جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوة
جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها شيئا في عضو او في قوة عضو و
الذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال الجسمانيات وقوى الجسمانيات
التجزية اشارة الى ما قررناه من القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما
ليس جسمانيا بل نقول لكن يجد في المعقولات نظيرة بين الحالتين اعني فيما لم
عنه ثم تفطن له لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بين ليس غير جسماني ولا منقسم فليس
فيه شي كالمتصرف وشي كالخزانة ولا يصح ان يجعل له شي كالمتصرف في جسم وقوله
كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم وقوله فبقي ان هنا شيئا خارجا عن
جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق
واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا
ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا و **قوله** اذ هو جوهر
عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه
جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يكن

اشارة الى ابطال القوة العاقلة
واحتياجها الى حافظة

الخاصه

لئن يرتسم فيها لانه جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة و **قوله** اذا وقع بين

نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك

الاستعداد لاحكام خاصة **ه** اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة

فيه بان بعض النفوس يدركها دون سايرها والاحكام الخاصة هي علل الادراكات

الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات

الكلية المناسبة الناتجة المدرك الكلي **قوله** واذا اعرضت النفس عنه

الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة الاخرى انمحى المتمثل الذي

كان اولا كان المراة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد اعرض

بها عنه الى الجانب الحسي او الى شيء اخر من امور القدس **ه** اشارة الى حالة

الذهول وسببه وتمثيل بالمراة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة

عن المجردات **قوله** وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة

الاتصال **ه** اشارة الى السبب الذي يخفف حالتي الذهول والنسيان وذلك

لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظ وهنا لا يمكن

لتنزهه لانه عن العقل الفعال فسبب الاختلاف مهنا ان الذهول انما يكون

مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما

تختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتعتبر النسيان مع ملكة الاتصال والنسيان زوال

تلك الملكة منها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى

اجوبتها الاول قوله هذا الكلام دل على وجود سبب فيضان العلوم على النفس ولم يدل على

كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر

كالعقل الفعال

كالعقل الفعال الذي هو علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها

الجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسيلة البرهان على ان كل مجرد

عاقل لما ان لا يلاحظ النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على

كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **قوله** هذا الاتصال علته قوة

بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة

تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة

متمكنة وهي العقل بالفعل **ه** لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات

في النفس هو العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس شرط ان تحصل لها ملكة الاتصال

به اراد ان يشير الى العلل الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعداد لتقبل

التنور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم واذن ينبغي ان يكون لحدوثه

كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتعددة فهي العقل الهيولاني

والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد

الانساني والمتوسط هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات

الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المفيدة الملكة المذكورة

والتامة الاستعداد بها وبشيئية النفس اللذين يحصل الصورة منهما او قوله هذا يدل

على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدسية والقوة

القدسية **اشارة** كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل

المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية و

المفكرة تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق

لمناسبة ما بينهما نحو ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات
هي المخصصات لاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا
التخصيص معنى عقليًا لمعنى عقلي ه لما ذكر حصول الانتقاش بالعقل الفعال
في العقل المادي على سبيل الاجمال فاراد ان يبين و يفصل كيفية حصوله في العقل
وذلك وجهين احدهما ان تكون تصرف النفس في الخيالات الحسية كيف نزع وعروض
المثل المعنوية كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة
لا على انه تدركهما النفس ويتصرف فيهما بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا
يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة
للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في الحس وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في
الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا
نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على
الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المشتمل بها المناسبة ما بين كل كلي وجزئياته
تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات
وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة
من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى
النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ذكره بقوله وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي
كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك معنى عقليا كتصور المحدود والمرسوم
واللازم وهذه احوال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعراضها
الفاضل الشارح مع ذلك كله لما كانت ظاهرة لعلها غنا التامل عرضنا عنها كما فعل

للاطناب

١٠٨

للاطناب **اشارة** ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول
لا ترتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع ه يريد بيان ان النفس
الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع
قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بين
اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى
بيان ذلك فاكتفى هيهنا ببرهان واحد لذلك وذكر ساير البراهين في النمط
المذكور واقول انه اراد في هذا النمط البحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين
اولا انها جوهر مفارق للوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها
كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات يصدر عنها بتوسط
آلات واراد في نمط التجرد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك
بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية
بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات
البدنية الزايلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك
الكمالات من غير قصد على ما ينبغي في موضعه ولم يورد كما ذكر الشارح هيهنا شيئا
ما يجب ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم قد
تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع و
ذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء
البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه
شيء غير منقسم ه اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو [illegible]

انقسامه المحل وقد يكون بحيث لا يقتضي والاول هو المحل الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع كالسواد المنقسم الى جنس وفصل وكالاشياء الكثيرة بحل محلا واحدا اتفاقا
كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان انقسام محلها الى جزئين النوعين ينقسم
المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو المحل الذي ينقسم الى
اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تقسم الى عرضين متباينين في المحل و
الوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله ان الشيء الغير المنقسم قد يقارنه اشياء
كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام
الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع
كالجسم المنقسم الى جنس وفصل او الى مادة وصورة والمحل الذي ينقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع ولكن لا تحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق
طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو
ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة تحل الشيء من اضافة مثلا لا تحل من حيث
هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر معه وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها
من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي تحل فيه شيء من حيث هو
الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى
القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم
وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الكلام هنالك لا في قارن المحل المنقسم من حيث
هو ذلك المحل فيستحق مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة

هو

١٠٩

لا من واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا
لكانت المعقولات انما يلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل
ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية
من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل لم يعقل
من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم ه لما فرغ من تمهيد
الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم
منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة
او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم
انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد ثم ان الشيخ مع ان
هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن نظرا الى ما سبق ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود
فيه فهي لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذا ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا
عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر
يدركه بهذا الارتسام فذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه
بذاته لا من حيث ان ذلك الجوهر مما ينقسم ويجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث
هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل
جسم وكل قوة حالة في جسم ينقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية
ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليس النفس الانسانية

ولا كل جزء شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله
فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا عن انقسام المحل لا بالوضع فانه
لا يقتضي انقسام الحال كالمعروض والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم الى ذلك بالفعل فلا يكون
ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام
الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى
متشابهات ولا يلزم تكثير الا في الوجود وذلك كالجسم الذي ينحل الى اجزاء غير
متناهية بالقوة او كالجسم الذي ينقسم الى انواع غير متناهية بالقوة والمعنى
المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بالقوة
ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك اورد في الشرح هذا الاحتمال مفصلين
مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **قوله** وهم و
تنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان تنقسم الصورة العقلية الواحدة انقسامة
قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع ه الوهم الاحتمال الاول
من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الواحدة قابل القسمة الوهمية
الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد فيح يمكن ان تكون حالة في جسم واحد فينقسم
بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد
اذا انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا
فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا
او لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا فعلى الشرط او لا يكون كذلك بل كان
كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط و

بانفراده معقولا لانه كان حاصل الحكم
الاول فباطل من تشريح الوجه الاول
كل واحد من هذين القسمين م

ويلزم من ذلك ان يمتنع من القسمين شرطين جزء اياها بل انما يكون المجموع متعلق
الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون
القسمان جزئيه من حيث ماهية التشابه لها هف والثاني ان المعقول الذي
شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه
في المحل المنقسم هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار
الى القسم الاول **بقوله** اذ ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا
مع الآخر في استتمام المعقول العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله
فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني
بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين
هما جزءاه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فلم قبل
وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وانما
القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون كل منهما
معقولا فكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى
اجسام فباطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولا
وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة
انما تكون مجردة عما يقتضيه تجردها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله
وان لم يكن شرطا والاخلف اللازم من جهة المفارقة القسمة بقوله
فانهم الصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة

مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي
ملابسة بعد لها قوله والخلف اللازم من جهة مقارنتها ما يقبل القسمة
من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما في مقدار
منه
في قبل ياخرج فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان
متشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بعد لهيئة غريبة من جمع
او تفريق زيادة او نقصان واختصاص موضع فليست هي الصورة
المفروضة قوله وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب ما فيه من مقدار في اقل منه
كفاية فان احد القسمين ولو كان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع
الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة مغشاة بعد بهيئة غريبة
من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انفسامه اليهما
وزيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا
اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص وضع لان الجزئين
المتشابهين لا يعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة
وقوله فليس الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصورة
الحسية والخيالية فيفتقر بملاحظة النفس اجزاء لها جزئية
متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية الى ان يكون
رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام قوله لما فرغ من بيان امتناع
حلول الصورة المعقولة في الجسم واراد ان يبين وجوب حلول الصورة الحسية

والخيالية فيه تتميم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه
فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة
مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين انما تدرك في مادة او جهة
لم تحل الانف فيها وكذلك البواقي فهما متباينان من الآخر في جهة الانف
بهيئة غريبة مادية يقارنها وهكذا لملاحظ يفتقر الى ان يكون رسمها الحسي
ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر
اللاصق بالارض وهو المحسوس وذلك لان الحس انما يحد اثر الشيء والرسم هو الختم
او من اعداد النفس الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه وكذلك
يسمى اللوح الذي يختم به البيادر رسما وهو تلطيف او لى لان صورة المنطبعة
الخيال من طابع هو المدرك بالحس نعم قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية و
الخيالية تصريح بادراك النفس لها وتحقيق بطلان قول من ادعى عليه انه لا
يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصور العقلية في النفس الجزئية ليست
مجردة عما ذكره ويكون كون الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان
كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حادث متحيز فهو ذو وضع وكل ذي
وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فليست حالة في متحيز ليس بذي وضع
في الحجج المذكورة لان هذه الحجة ما مطلوب بيانه في هذه الحجة اعتمد الشيخ وقد اورد
تلك الحجج بتمامها في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اورد هنا بوجه اقرب
ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اورد هنا ان الصورة العقلية غير ذوات وضع
وكل حال في جسم فهو ذو وضع فاذا اختار منها الحجج المذكورة اقرب قوله

بالوضع والهيئة كونهما على البعد المخصوص ولون احدهما في جهة

المرتسم بالمعقول الواحد ينقسم بحسب انقسام الجنس الى الانواع وجوب كون القسمة الجسمانية
جسمانية بحسبها على وضع الطور كما اشار اليه واما ما قرره بعض الفضلاء مثل الشيخ ابي البركات
وامثاله في ابطال قوله فرد الاجسام فقد حكموا بانطباع الجسمية في المقدار فيها فلم لا يجوز
انطباع المجردات في النفس فجوابه عنه ان الهيولى انما تحصل بوجود ذات
وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع الذي بقوله اني
ما ذكرتم مختص بالصور الجسمية والخيالية جسمانية لكنه لا ينفي كون الوجه جسمانيا
فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيره **قوله** وهو
وتنبيه او لعلك تقول ان الصور العقلية قد ينقسم بضمائم زوايد
معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة و
المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع ه
الوهم فيه ان الفضل بين الاختلاف الثاني من الاختلافين المذكورين وهو ان
ينقسم الصورة العقلية الجزئيات بما قد علم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما
يكون باضافة زوايد معنوية وتلك الزوايد اما مقومة لمهيات الجزئيات
او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا كانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه
الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضية ولا يخلو اما ان يكون الحاصل
بعد اضافتها اليه ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها
المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد و
البياض الى السوداني والبياضاني وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة

بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا
القسم لان الحاصل منه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز
ذلك ولكن يكون في الحالتين كلى بكل محله صورة
اخرى ليس جزء من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا
ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون
مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها
الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سنتعرض له ينقسم
مختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشارك به
او لا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد
من اجزائه وهو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه
هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود لكن
القسمة المذكورة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصور الكلية
كالحيوان الصورة كلية اخرى كالناطق فحصلها صورة ثالثة كالانسان ليست
الحاصل جزء من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم
ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل
معنى الحيوان وكذلك النوع كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم
يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وانه لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان
او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي

الواحد البسيط الذي يستدل به على تجريده على منقسم بمختلفات نوعية كالجنس و
الفصل لكان غير الواحد الذي يشكك قبل هذا من قوله المنقسم الى اجزاء متشابهة
كالجسم فكان لكل واحد من اجزائه البسيطة التي لا تنقسم بحسب العلم الى ما يحله
البسيط الذي يستدل للنابه لئلا يعرض شك من وجه قوله اشارة انك تعلم
ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه
يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئا فله
ان يعقل ذاته ش يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم
بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول بقوله ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لان جعل
القوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة
وقريبة وهي العقل بالفعل وهي التي يعتبر ليس يمكن للعاقل ان يلاحظ معقوله
متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء
وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله يكون ذاته عاقلة
لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول ولا شك ان حصول الشيء لا ينفك عن شيء
حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح يستدرك قوله انه
يعقله بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على
ما سيأتي فهي انما يعقل بالفعل وكذلك ذكر ان الواجب ليس بمعقول فانه يمكن ان
يعقل بالامكان العام لم يكن فيها ولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان
العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فكذلك

لم يقرب

لم يقرب الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبره بالقوة القريبة التي مرت ذكرها و
المراد بالعقل الذي يشتمل على تعقل صدور ذلك العقل من المعقل بالقوة القريبة
فالمشتمل على القوة هو المعقل لا التعقل وكون المعقل بحيث يمكن له تحصيل
ما يكون تعقله بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا بيانا في ذلك فهذه صغرى القياس
وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليه قوله وذلك عقل منه
لذاته بين تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك التي تعقل منه لذاته بوجه فان المسلم
بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل و
علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله كل ما يعقل شيئا فله ان
يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقله متى شاء كونه
ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلة لشيء فله ان يعقل ذاته
فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل فمن
شانه ان ما هيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره
وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة ش يريد بيان ان
كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول
فمن شانه من حيث هو ان يقارن معقولا آخر وبين ذلك من وجهين احدهما انه ربما يعقل
مع غيره ولو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع غيره والثاني ان كونه
معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع
له من جهته ان يقارنه المعنى المعقول ش هذا الشرط المذكور وهو
القيام بالذات والمعنى كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان

يقارنه غير معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل الثاني
بهذا الفصل **قوله** القسم الاول ان يكون ذاته مجردة في الوجود
بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر كانت
قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا فانه
انما يصير معقولا بتجريده عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة المادة
ولواحقها ان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور فعقب
ادنى آخر ان كانت يمكن ان يحصل معه الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت
قائمة بعاقل آخر ولكن كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله**
وان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية
بها وكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقلية
لذاته **ش** اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك
الحقيقة بل يجب في انها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور
بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عنده وفي ضمن ذلك امكان
عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله
لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان تعقله لذاته فثبت اذن
ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت في الحكم
الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا
الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان
كل مجرد لذاته امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان

الشرطية

الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك
امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده و
كلما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن
غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول
المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فيتوقف صحة المقارنة على حصول
المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجود المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في
العقل او في الخارج يلزم صحة المقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل
مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يحصل الحكمين المذكورين في هذا
الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني
بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل
غيره بانه قال واما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا فليس ببديهي محتاج الى
برهان خصوصا اذا اعترفتم بان حقيقة البارى تعالى وحقائق العقول بل الاعراض البسيطة
غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ما ذكره
الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض هاهنا غير مناسب
ولكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع
تعقلها في نفسها ثم قال سلمناه فلم قلتم انه لما يصح ان يعقل وحده يصح ان
يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف نعلم
بامتناع ذلك مع كونه ظاهرا ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب

ان يعقل كل موجود ويمتنع ان يعقل غيره صح الحكم عليه بالوجود والوحدة وما
يجري مجريهما من الامور العامة وكذلك حكم بعضهم بان العقول لا يتميز عن تعقليق
والحكم بان كل شيء يعقل يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده
الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال ولئن سلمناه فلا بد من دليل ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
كل الاشياء والجواب ان المط هو اثبات العاقلية لكل ما نفرض مجردا او يكفي
فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد
فلم يدع الشيخ مهنا ولم يحتج في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال سلمناه لكن لم قلتم ان
صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون شرط ذلك بان يكون في النفس قوله لو توقف
صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده قلنا لطيفة
فان المقارنة جنس تحته ثلاثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال
ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد منها صحة الحكم
بسائر الانواع عليه فاذا فرض صحة ان يقارنه غيره مقارنة الحال للمحل لم
يلزم منه كذلك الصور وما في الجوهر بالعكس اذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة
المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة
الحال للمحل توقف صحة وجود نوع متقدم على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال في
تقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من المقارنة
صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة
كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الطبيعة المشتركة وهو كاف فيه

تقدير الحكم ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم
من صحته حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان
الذهني قابل للموضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني و
الجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير
اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان
الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المعقولة للانسان وهي تحتاج
الى تعقل آخر مثل الاول والتعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول
وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم
بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي
بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث
هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم
لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان
يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك
والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل بعده **قوله** وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال
عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبغي انها تعقل **ه** قد تبين
في ما قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول
بذاته والمقترن بها بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل يحصل الا
بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي

وجوده في العقل وصارت معقولة لانها اذا قارنت صورًا اخر معقولة فلم لا
يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن
العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك انها
ليست مستقلة بقوامها قابلة لما تحلها من المعاني المعقولة بل
امثالها انما يقارن بها معان معقولة يرتسم بها لا هي بل القابل
لهما جميعًا وليس احدهما باولى ان يكون مرتسمًا بالاخر من الاجوبة
ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها
الخارج فمادي لكن المعنى الذي كان منافيًا جوهر مستقل بقوا
على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقولًا كان له بالامكان
جعله متصورًا له والجواب ان تلك الصور لما لم يكن في العقل مستقلة
بقوامها فان لم تعقل غيرها من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت
حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين المحالتين في شيء واحد يعقول
الآخر اولى من الآخر بعقوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد
قابلا بنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما
بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما
بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما
وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة عن كونها معقولة
فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال
لكن المعنى الذي كان منافيًا في الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب

فرضناه اذا قارنت معنى معقولًا صار عاقلًا له وكان له بالامكان ان العاقل ان
يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور
المعقولة الحاصلة في شيء واحد لا يمكن ان يكون مماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة و
لانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة ويمكن ان يكون بعضها اولى
بالمحلية وبعضها بالحالية كالاشياء ان الحركة لما خالفت البطؤ بالماهية صارت
بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر بعد حصولهما
بالماهية لا يكفي في الحكم فهو واجب والحركة ليست محلا للبطؤ لاختلافهما
والا لكانت محلا للسواد ايضًا بل كان البطؤ اتم محلا لهما انما هو محل البطؤ لكونه
هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يكون احد المعقولين مع تساويهما
في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر
ما هيئة وبحكم كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر بحسب ما هيئة
ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف ان مقارنة الصور لمحلها ولمحلها مغايرة غير
مقارنتها لمحلها لان الاولى حاصلان والثانية ممتنع وفيه اعتراف بان الاولى
لا تقتضي كون المقارن عاقلا فلا يلزم من صحتها صحة القسم الثالث في الخارج
الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على
صحة القسم الثالث بل استدل من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي مورد مشترك
الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل القوام لا
بد ان كان قابلا بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه كما تقدم

على الجزء المشترك بين القسم الثالث والقسمين الأولين وعلى الجزء المختص
بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن الحق الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع العقول على كل حال بان يكون
مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين اما الاختصاص بالقابلية او
الاخر بالمعقولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في
محلها واعترض عليه على قوله كان له بالامكان جملة متصورا بانه يعرف
بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل
الدليل والجواب ان المراد المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل
الهيولاني غير مجرد بل مع العوارض الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعداد ما
لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكفي في الخروج من القوة
الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لكي يعم الصورة
التي هي داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم المقارنة
مع العوارض للمقارنة المجردة قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول
ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية
فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه
في قوة عاقلة تعقله ه لما استدل الشيخ بمقارنة ماهية الجوهر الكلي
لساير المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة
مقارنتها اياه عند كونها قائمة بذاتها بوجه عليه شك من وجهين
احدهما ان المقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني

لترتب

٦١٧

والثاني ان ترتب المانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الامرين اما ان
يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت
الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق المشخصة وعند قيامها بالذات
ممكنة الاقتران بها لم يمكن لحوق شرطها الا عند القيام ولاجل ذلك ذكر الشيخ بالذات
المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة
عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية
باعتبار كونها تعقلا لامر خارج وقد ظهر الفرق بينها والاشخاص انما تنفصل
عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته
التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونها بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود
والفاضل الشارح لما لم يتميز بين الاعتبارين اورد بها جميعا قوله فنقول جوابك
تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية في نفسها
حال القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل يحصل حال القيام
بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة
او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية
فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها
ومع هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني و
هو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فقط
لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة والا يمكن ان يحصل الصفة
ويستعد بعد حصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة

كالاستعداد للمعقولات الثواني التي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى والقسم

الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لشايع

حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول

الاستعداد قبل وجود المقارنة فيتعين في هذا الموضع لكن ذلك الاستعداد يجب

المهية انتم كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون مجردة

عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء غير المهية للاستعداد غيرها

وح يسقط الشق الرابع وترجع الى الثاني **قوله** ان هذا الاستعداد

لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان فقط سقط الشك

اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت المهية سواء

كانت في العقل او في الخارج **قوله** وان كان انما يكتسب عند الارتسام

في العقل اشارة الى القسم الثاني من القسم الى الاقسام الثلثة والارتسام

في العقل والتركيب انفراد مقارنة معقولتين حالتين في محل لكنه مقارنة

حال بمحل لها معقولان فحكم مقارنة المهية للمعقول **قوله** فيكون الاستعداد

انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة

والفاء في قوله فيكون بمعنى العطف على قوله يكتسب والمعنى ان المهية لو كانت انما

يكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول

الاستعداد لها مع حصول الاكتساب له في **قوله** فيكون لم يكن استعدادا

للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في

قوله فيكون جواب الشرط المذكور في قوله ولو كان انما يكتسب والفاصل الرجل

وارتجح

قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد

القسم الثاني من القسمين الاولين فحمل لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر

احتماليين ثم زيفهما وترك الثاني في تفسيره **قوله** او لم يكن استعدادا

للشيء وقد كان ذلك الشيء وصل له اشارة الى القسم الثاني من الثلثة

وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة حصل له **قوله** وهذا كله محال

تفريع لهذين القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة

قوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو

للماهية له اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان اندراجه في كون

الاستعداد لازما للمهية **قوله** بل لعل الاستعدادات الخاصة تحصل

ما يقارن يتلو المقارنة الاولى له اشارة الى ما ذكرناه من كون

الاستعدادات لعضها اخر غير حاصلة وههنا قد تم الجواب **قوله** وكذلك

فاعلم ان الهيولى المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له

خروج الى الفعل فلا مانع بطول الكلام فيه وكيف في المحلي

النوعي له هو جواب شك اخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان

مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصاهل

واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المهية المعقولة عند كونها قائمة غير مستعدة

للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب

ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي هي

مقوم له وجوده محصل لانيته فان لم يكن مستعدا لها لعنها كان شيئا اخر في المحل

العقل موجود ومانع كان الا على يقوم الغير المجنس وحصل نوعا واخرجه بذلك
عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فان ذلك الاستعداد يجوز
بهذا المانع لا يمنع كونه طبيعة جنسية بعد زواله عن تلك الطبيعة وهو مستعدة لمقارنة
الفصول ما دامت طبيعة جنسية ما فيه واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده
الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة المتخصصة عن المقارنة في كونها
مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها الحوق غير محتاج اليه اذ انما يكون الانواع
باقضاء الاستعداد ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت
الماهيات المعقولة التي يمكن وقوعها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي
باستلزام استعداد مقارنتها اولى من الاجناس بحسب الذات في جميع الاحوال
اولى من غيرها **قوله** تنبيه انك اذا حصلت ما صلب كل ما علمت
ان كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من
شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظ
وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يكون من شانه ان
يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون عن هذا القبيل غير جاير عليه
التغير والتبديل وقد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة اما ان تكون
مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا بما يلزم ذاتها فما كان منها مجردا
بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها
كان من شانه ان يعقل ذاته لانه من شانه ان يكون لا ذاته ولا
يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا لذاته

الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع بتغيره وتبديله فان
يحصل الحكم بانه هو كذا معقولا عاقلا لذاته ولما لم يصح الحكم معقولا وما كان
مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها
بالتجريد في الماديات الا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقفه على شانه
على غيره بل يجب غير ذلك ما يكون مستجمعا للاسباب ويمتنع ما يتوقف بعضها وهنا
قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها فتكلم ليخلط ذكر الحركات
عن النفس **قوله** تنبيه لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى
النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول
من قبيل ما هو بناء نظام لا يفتقر الى ايضاح **قوله** اشارة اما حركات
حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **له** يريد ان
بعض الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا لا تختلف من غير ارادة
والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء طبيعة اعلم
ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب استعداد امزجتها فلا اعتدال وبعده
عن كل ما لا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل
نفس بعينها فالنار مناسبة للحيوة بحيث انه لها في افعالها وخادمة في تولد الحرارة
الغريبة فالحرارتان متقبلتان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب و
مفاديها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل
يفسد المزاج لرطوبة ويبطل استعداد المتمزج لاتصال النفس به فهذا التركيب
فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة يجد ما يشبه بها المركب بالقوة ويحيل له

لم يشبهه بالفعل فضعف بل عما يحلل وهي قوة لا تحلل والنفس لرضيه منها ثم لما
كانت الاستعدادات متداعية الى الانفصال لم يكن في شان القوى الجسمانية ان
تحفظ على الالتيام ابدا كالسحابيات وكانت العناية مستغنية بالطباع النوعية ايضا
فعند رفعها يتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزاء البعدة عن الاعتدال
ولسعة عرض مزاجه فمن سبيل التولد فاما فيما تعذر ذلك لغربته منه ولضيق عرض
مزاجه فمن سبيل التولد وجعل نفس الاخير ذات قوة وتحرك المادة التي يحصلها
الغاذية بما يجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المحرزة لا تحرز اول المقدار
الواجب لشخص كامل اذ هي محرزة من شخص حسب النفس المدبرة شيئا لها فاتت قوة
نضف من المادة التي يحصلها بالغاذية شيئا الى المادة المحرزة فتزيد بها
مقدار ما في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ الشخص اذا كان
كاملا ويكمله مع ذلك لو كان ناقصا وتبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة
بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان الغاية جميع هذه القوى
انما يتم بتصرفات في مادة الغذاء **قوله** ليحال الى ما كان مشابهة بدلا
لبدل ما يتحلل ه اشارة الى غاية فعل الغاذية و **قوله** او ليكون مع
ذلك زيادة النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي
في الاقطار يتم بها الخلق ه اشارة الى غاية فعل المنمية **قوله** او
ليحتزل من ذلك فضل يصير مادة ومبدأ لشخص اخر ه اشارة الى
غاية فعل المولدة و **قوله** هذه ثلاثة افعال لثلاث قوى ه اشارة

الى الاستدلال

عناية

الى الاستدلال بوجود الفعل على وجود القوى **قوله** ولها الغاذية
وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة المجذوب الى ان تهضمه
الهاضمة المهيئة والدافعة للثفل ه اشارة الى تقديم الغاذية على
الباقيتين لتقدم فعلها على افعالهما والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة
على ترتيب ذكره **قوله** والثانية القوة المنمية لكمال النشو ه لما كان
الانماء انما يحصل الكرة المادية المعتد بحصيلها والتصرف فيها وكان
الانماء اخس لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى التوليد لحفظ النوع الشخص
معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد لتقدم والغاذية تخدم هذه
القوى في تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان والتسمين والنمو
فيشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن ه باتصاف
مادة الغذاء ويفترقان باشياء منها ان في النمو الاقطار ومنها طلب
غاية ما يقصده الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يحصل بعدها
والتسمين يخالف احيانا فيها ويوافق احيانا والذبول يقابل النمو والهزال
يقابل التسمين **قوله** والثالثة القوة المولدة للمثل وهي تنقسم
فعل القريبين منتخذ منها ه هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة و
مصورة تحصل للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء تختلف كالاعضاء ودم التي
يسر منه اولى بالقياس الى الغاذية حيث قدم الغاذية والغاذية و
المنمية تقدمان المولدة كالام **قوله** لكن النامية تخدم اولا
الغاذية ه في اول الامر يعين على تحصيل مقدار الكمال يحال الضعف والكثرة

الاجزاء الرطبة فيها فيفعل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يخرج من ذلك كبر الجثة و
زيادة الحجم لنفسه اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية
فيصير تحصيلها مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف المنمية **قوله** ثم تقوى المولدة
ملاوة فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو فيضعف النفس للتوليد
فيقوى المولدة ملاوة ه ارجا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد
بدل ما يتحلل بحيث لم يتحصل ثم تصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الاختلاط
المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** وبقي
الغاذية عمالة الى ان يجيء الاجل ه انما يجيء الاجل عند عجزه عن
ايراد البدل لزعم كلال الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء
الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجه ما يضاهي **قوله** اشارة واما
الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ه يريد ان تأثير الحركة
المنسوبة الى النفس الحيوانية اي تفعل في الاعضاء المختلفة بارادة والاختياريها و
الحركة الاختيارية من اثر يصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتها
اليه بحسب الارادة يرجح احدهما وانما كانت هذه الحركات اشد نفسانية لانها في
النفس الارضية بصدد عما يصدر عن الافعال النباتية من غير فكر و اعلم ان
لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركة هو الصورة المدركة
وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها
قوة الشوق فانه ينبعث من القوى المدركة وينشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث
عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق

ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في
الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ظاهرة
وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة
هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل و
الترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرتها للشوق وكون
الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا
الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما
ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لما قبلها كون
الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك
غير مشتاق ولا عازم وهي المبادى القريبة للحركات وشأنها تشنج العضل و
ارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **فقوله** ولها مبداء
عازم مجمع ه اشارة الى الاجماع المذكور وقوله منبعث وينبعث
عن خيال او وهم او عقل ه اشارة الى المبادى البعيدة وقوله
ينبعث منها قوة غضبية دافعة لضار او قوة شهوانية
جالبة للضروري او النافع الحيوانيين ه اشارة الى القوة
الشوقية المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع **قوله** فيتبع ذلك
ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الامرة ه
اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيتبع ذلك اشارة الى ان هذه
انما يتبع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى الثلاثة لهذه القوى فالحركة

بالحسية من نفسه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوة المدركة
ولكون التطبيعة للاجماع استغناء عن ذكرا الترتيب وعن اسناد الاجماع الى
الشوق **قوله** اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان
حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان
بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته
وضعا ما بالطبع في موضع وهو تاركه لذلك الوضع بعينه بالطبع
ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب
منه بالطبع مقصودا بالطبع بل فلا يكون ذلك في الا را د ه
لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيات وقد بان ان حركته ارادية
نفسانية **ه** يريد بيان كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن
نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير
مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة
فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعلى لازم الارادة لا يطلب شيئا
يترك ولا يترك شيئا يطلب واحدها وبما يتخيل كذلك لتصور غرض
موجب لذلك الاختلاف فلما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع
يتركها وكانت هاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية
فاذن هي نفسانية وانما لم يتمثل لغير الكون قرينة لان المفروض حركة
صادرة عن ميل مستدير طباعا ولا عن شيء خارج عن ذات المتحرك
والفاظ الكتاب ظاهرة فقد لمعنى الحسي لا شك نتيجة الارادة الجسية

والمعنى الخفي

والمعنى الخفي لا شك نتيجة الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء
كان معتبرا او احد بشخص كقولك ولد آدم او غير بشخص كقولك الانسان وهذه مقدمة
لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على كلمتين احدهما ان الارادة ان تعلق بمعنى
جسماني كما ارادة زيد هذه اللقمة مثلا ارادة جسية ان تعلقه بجزئي محسوس والارادة
التي تتعلق بمعنى عقلي في كونه كما جب مطلق مثلا ارادة عقلية ان تتعلقه بشيء
معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثانية لكن المعنى الذي يحمل على كثير غير
محصور سواء كان معتبرا او احد بشخص كولد آدم تقيده بالشخص وانما قيد بقوله غير
محصور ان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد
من هؤلاء الناس **قوله** اشارة الى عدة كثيرين من الناس المعينين
والحكماء ان ظاهر ان ارادة حركة الجسم الاول بالارادة لنفس
الحركة ونهايتها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما يطلب
لغيرها **ه** يريد بيان ان نفس الفلك التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات
ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط
الثاني لما تم البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع
سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فقوله الحركة لم يكن يقتضيها
لذاتها اذ كان الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم
بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم فيما له قرار فالحركة العقلية لا يقتضيها
لا لذاتها بل لامر آخر يتصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك الامر هو ذلك الشيء
ولا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقوله في توريث

الحركة انها كانت مبدأ اول لها بالقوة من حيث القوة لا يناقض لما ذكرنا ه
لان معنى كالية بالمنسوبة الى الاول هو تماديها الى الكمال الثاني فهو ايضا دال
على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكر ان الارادة
اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب
الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
قوله وليس الاولى لها الا الوضع وليس بعين موجود بل وضعي
ولا وضع معين عدمي بل معين كلي قلت ارادة عقلية غاية الحركة
اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما
تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله **ه** لما كان اصناف
الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس
الاولى للارادة الا الوضع المعين الذي يطلب بالحركة والمطلوب يمتنع ان
يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلب تلك
الارادة ليس بمعين موجود بل بمعين معدوم عرضه الارادة وتوجه اليه بالحركة وليس
لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فليس كلية بعين عبارة عن ما يتوجه الى
ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي او كلي
اما الجزئي فاذا حصل وقف الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي
هي علة الوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو
وضع المعين مفروض كلي ويتقيد بجسم الجزئي الواحد لا يتكثر لما مر في
المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر في المقدمة فاذن

ارادة الجسم الذي هو مبدأ حركته الوضعية عقلية **قوله** ويجب هنا امرا
الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية
هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادة الذي
يستكمل بنفسه هو عقل غير مباشر للتحريك **ه** والشيخ قد خالفهم بما
ذكره من ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية
ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان تعقل ليس من شأنها
ليس من شأنها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة
كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها ان تعقل وتباشر التحريك فيكون ذا ارادة
عقلية ويصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور
منهم لم يصرح الشيخ واشار الى ذلك بقوله ويجب هنا امرا والفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر جميعها
لكن بعبارة مشيرة لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا
الموضع والثاني في اخر الفصل الى شرح النمط الثالث حيث قال اما النفس السماوية
فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ادراك جزئية يتعلق بها قصد الى ما من الاشكال
ان كان يعرف فيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية النفس
بالعقل فقد قال انه اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر الوضع والرابع في الفصل
الثاني من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يوصف من النظم مستورا
الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا
ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة كالنفوس الناطقة مع ابداننا فهي هذا

الموضع مرج بحقيقه ذلك الى قوله تنبيه الرأي الكلي لا ينبعث منه
شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بحسب في منه دون اخرى الا بسبب
مخصص لا محالة يفترق به ليس هو وحده ه يريد ان يبين ان
نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية اخرى منطبعة
وذلك لانه لم يذهب اليه ذات قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين الخ
ذا ذاتين متباينين هو آلة لهما مقابل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا مجردة
مجردة ينفصل عنها صور جسمانية على مادة الفلك فيقوم بها وهي تدرك المعقولات
بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بجملته تلك الصورة التي
باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعضها على ما صرح به فيما نقله عنه
الفاضل الشارح من نمط الى اخره والمراد بالمتن هو الرأي الكلي لا ينبعث عنه
امر مخصوص جزئي حاكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه قوله الا بسبب يخصص لا محالة
يفترق به اشارة الى امتناع انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا
ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا بالشعور الدرهم
بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان بشعور الحيوانية للغذاء ه
انما يريده ويميل له غذاء جزئي فينبعث ارادة جزئية وهناك يطلب الغذاء الحركة
وانما تميل على الجهة الجزئية ولو كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكره بل قائم
مقامه فليس في ذلك دليلا على انه كان في ذلك ممثلا عنده جواز انه شك يرد على ما ذكره
وهو ان ذهن الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول الغذاء بعينه و
لذلك لا فرح ان غذاءه وجده فارادته له كلية لانها مراد كلي ثم انه اذ جعل نحو

غذاءه بحيث

غذاءه بحيث يتناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية
فازال هذا الشك فان قصد الجزء الاول لهذا الفعل هو تحصيل الغذاء والحيوان
انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما هو حسي لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه
ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على ما
طلبه لكونه بالنوع هو هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته و
ذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي ممثلا عنده قوله وكذلك
في قطع المسافة تخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما
كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان يتجدد الوجود نحو ما يتجدد
الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص والتجزيء
في التخيل كما لا يمنع في الحركة ه لما فرغ من بيان الحكم المذكور
ذكر التصور منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود
الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة متصلة لا تحمل على امتداد
يمكن ان تفرض فيه حدود جزئية تنجزئ المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع
تلك المسافة تتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة
جزئية بعينه ذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم
الحال لا تخ اما ان ينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك ولا ينقطع بل يتصل
التخيلات متعددة على التوالي حتى اتصف المسافة وتتصل الارادات المنبعثة
عنها بستمرت الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا تقسيم تجزيتها
كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها

والا لم يعين كونها كلية قوله والمثل هذه ما يخصص الارادة بشيء
جزئي حتى يكون الارادة الكلية مقابلها مبدا كلي ولا
يجب له ان يخصص جزئي ه لما فرغ عن بيان كيفية صدور الارادة الكلية مع
الارادة الجزئية مبادي الحركات الجزئية حصل الحكم كلها في صدور سائر
الافعال الجزئية عن الادراكات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصيص
الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكرناه فان الارادة الكلية من حيث كلية تقتضي
مرادا كليا ولا يوجب تخصيصا جزئيا فلا يحتاج في ذلك الى انضياف امر
جزئي اليه قوله ونحن ربما قضينا قضاء كليا من مقدمات
كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منه
شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث القوة
المحركة الى حركات جزئية يصير هي مرادة لاجل المراد الاول
وهذا استشهاد لكيفية صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكره
فانا نتصور راييا كليا مثلا نتصور انه ينبغي لنا ان يصدر عنا بذل الدرهم
وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل
الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناه قضاء جزئيا هو ان هذا
الدرهم الذي في يد زيد ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق و
ارادة متعينان الى ان يبذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة الى فعله حتى
صار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل
الدرهم عنا واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الامر الجزئي يقتضي نسبة

بينه وبين المدرك

بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء
الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل
فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك
الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج و
حصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل فاعله اياه المتوقف على
ادراكه فانه كما يمكن حصول الجزئي في الخارج بعد الحصول في الخارج ولا يلزم الدور
ثم اعترض وقال انه نعلم انا اذا اردنا فعل حركة فانا لا نقصد الى الحركة من حيث
هي حركة في الموضع الفلاني الى [illegible] الفلاني وذلك لانا لا نقصد الكلية
لا نقصد الى الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها و
هذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي
وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعيين
المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تخصيص الحركة كما اعترف به وبالجملة
فقوله نقصد الى حركة جسم معين من حيث هو حركة في الموضع الفلاني في الوقت
الفلاني يشتمل على تناقض وانه قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت
الحركة نفسه تناقض فقوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت اعتراف بالمعارضة
بان الارادة الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل جزئية حادثة
والكلام فيها كالكلام في الاول ويتسلسل ثم التسلسل ان كان فيه مفتوح ولا
كان السابق علة اللاحق كما زعم محالا لان السابق ينعدم والمعدوم لا يكون
علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما لا تحصل الا بعد شيء حركة جزئية

قطعا

فلتلك الحركة انه سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية فتحصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم ولا يجتمع دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة
ما لم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه فاذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال
وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود
بل كان في آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي
قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة بما هو يرجع الى
الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعل [illegible] ومع وصول الى الحد الذي
يريده يحصل تلك الارادة وعلة [illegible] فيصير كل وصول الى حد سببا لوصول
متأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرارا غير قار بل على سبيل تقدم
وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه
اليها وهو النفس هو الجسم ثم قال اذا جاز ان يكون السابق علة للاحق
وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا
على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على
وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون لكل حركة سابقة سببا
بان يكون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان يثبت هناك نفس
ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو
القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك
في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة ويمتنع الترجيح والتكوين [illegible] تخصيص الحركة
بسببه واستمرت ليس بعضه [illegible] زعمهم من الفعل [illegible] مع [illegible] الا بالكل سواء

شرح من تخصص قابلة والجواب ما مر وهو ان القوة القارة بانفرادها يمتنع ان
يقتضي الحركة واما العقل المفارق فلا يبعد عنه حالات لاجل حدوث استعداد
في القابل ولا يكفي فيه وجه القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا
يستغنى عن وجود [illegible] لانهم يقولون فرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل
والنفس المحركة لا يدرك الذي اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا يحركه والجواب ان
مذهب المشائين ان النفس الجسمانية يدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا
بالعوارض المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب ان النفس الناطقة
الفلكية يدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جرمه كنفوسنا
وابداننا في اعضائها بتخيل ما مر **قوله** موصل وتنبيه اما الشيء
الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فهو على ما انه
بعد مما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي
الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما
بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا
من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او
تبدل حالة مملولة وازالة وصب ما فان النائم يتخيل [illegible]
[illegible] تحرك من [illegible] حالة بين النوم واليقظة او في امر
[illegible] النفس او في الامر الذي يصير [illegible] يراه في منامه
[illegible] جدا او [illegible] جدا [illegible] للارب والطلب [illegible] التخيل
[illegible] والشعور بالتخيل [illegible] ذلك الشعور في الذكر [illegible]

وليس يجب لمن ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين قد ذكرهما ان الحركة
الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا
لذاته مرادا بل انما يراد لشئ آخر فكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو لذاته غاية
هذه الحركة لكن النمط السادس لما كان مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه
اولى فوعد بيانه هناك وانما قد ذكر الوضع الكلي ههنا انه بالعرض وذلك
لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود نفس الفلك ثم ذكر ان الواجب عليك في الوضع
ان تعلم ان المتحرك بالارادة لا يتحرك الا لطلب شئ تريد وجوده اولى من عدمه وهو غرض له
شعور به على الاجمال ليتميز بين الحركة الصادرة عن نفس والصادرة عن الطبيعة والغرض
ثم ان الغايات النفسانية والغايات العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور
بالاولوية المطلقة قد يقع وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات
ارادية خفيت غاياتها لكن الغاية فان الناس من الوهم فان تكرر وجوب حصول هذه الحركات
غاية يشعر بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب بان شيئ
لهم ومن الزائد العامدون الناس والنائم لو خلوا افعالهم الغايات تخيلية لوجب ان يتذكروها
جميعا بان يخيل الغاية والشعور به حفظ الشعور لشئ الصور يتوقف التذكر على جميعها
فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه
بل على عدم شئ منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على
عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة ووجهها قد صح بعدم التذكر كما من حفظ
وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب **قوله** في النمط الرابع
في الوجود وعلله **ه** اقول الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على جميع

مصنف

الذي لا تعلق وعلى الوجود المقول بالتشكيك والقول على شئ آخر مختلط بالتشكيك
لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا منها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول لشئ
الى غيره وذلك تبيين النحو في الوجود وعلله **قوله** تنبيه انه قد يغلب على
اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم
او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى
لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك و
من يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم
واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم
الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو
بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس
فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب
وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معينين
وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان
كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال
واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن
مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث
هو واحد بالحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها

الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي
يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة
ومن يجري مجراهم ممن يذعن للقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا
حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله ان ما لا ينال
الحس بجوهره ففرض وجوده محال عكس النقيض لها والجوهر هنا هو الذات وانما
قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء لا يناله الحس بالذات وقوله كل ما لا يخص بمكان او
وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح على سبيل
وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو ما هو جسم او جسماني وهم ينكرون
على وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والتنبيه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة
من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن اللواحق الغريبة
من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو محمول
من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس هو الانسان المحمول على كل
فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص انسانا ثم انه
لو كان محسوسا وجب ان يكون الاجسام به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما
معينين ومن يمكن ان يكون معقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك
الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف ولزم ان يكون محسوسا فهنا
موجود غير محسوس هو الموجود المعقول وانما قال الانسان من حيث هو واحد الحقيقة
غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث طبيعته واحدة لا
من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان

المقترن

المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك قرن
الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها
وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان
الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في
الخارج غير محسوس ويمكن الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها
الاشتراك وعدمه وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول
يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة
اليها قوله وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان
مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين و
حاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه
ونقول له ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته
كالحال في الانسان نفسه قوله هذا الوهم هو كون الحكم المشترط فيه
في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يحصل الا وله اعضاء
ذوات مقادير متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحكم به فالشيخ لم يشتغل
بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتباه انما يكون في حال الحكم
بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولية
غير محسوسة كالحال في الانسان قوله تنبيه انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في
الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم

ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل و
الغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق
الامور المحسوسة فما ظنكم بموجودات كانت خارجة الذوات عن
درجات المحسوسات وعلائقها ه لما نبه على ان في كل محسوس
شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس
نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز
بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا
ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا بموهومة وهي طبائع الامور
المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان
لم يمكن ادراكها بالحس الظاهر واما طبائعها فليس مدركة باحدهما اصلا واذا
كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فالظن بثبوت وجود اشياء
خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة
قوله تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها
هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف بما به ينال كل حق وجوده
الحق هاهنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى
المصدر يقال بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها
الوجود الدائم ومنها حال القول والعقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان
مطابقا له فنقول هو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر
والمراد هاهنا هو المعنى الاول والحكم الذي هو مقصوده من اثبات موجود غير محسوس

انما كان

انما كان واثبات مبدا الوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان
فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة
المتحدة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا
الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام
هو تصريح بالمقصود مما تقدم ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه
الحق المبدا الاول لساير الحقايق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بان حقيقته تجب
كيف يتم خروج ما هو محقق كل حقيقة من حكم ثبت على كل حقيقة **قوله**
المسئلة الثانية في تفصيل القول بالعلل الاربعة ه التي هي
العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين
غرضه من هذه المسئلة في فصول تشتمل على هذا الكتاب **قوله** تنبيه
الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون
معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان
حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه
من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية
والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
ايضا غير هذه ليست هي علة يقوم مثلثيته ويكون الفاعلية
الجزء من اجزائها وتلك هي العلة الفاعلية والغائية التي هي
علة لفاعلية العلة الفاعلية ه يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل

لمهية الشيء او علل لوجوده والاول ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو
المادة والى ما يكون به بالفعل وهو الصورة والثاني ينقسم الى ما يكون علة
بمقارنة الذات او بمباينتها والاول عليه هو الاحتياج او كونه علة
لا بحيثه لا جله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها
ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع
لكنهما ليستا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع محمول على الباقي باذا هو
والعلل والمعلولات لا يكون كذلك وذلك فقول الشيخ انه قد يكون معلولا الى
قوله كانها علة المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال
كانها علة ولم يقل بها علة لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانهم
والمادة والصورة يكونان الاجسام المركبة والخط والسطح ليس محل للخط
على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لانه نهاية المادة
لا يكون صورة فيه وكونهما كجنس وفصل للمثلث لانهما ليستا بمحمولين عليه و
لا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس
والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى
علل الوجود لما اقتصر على الفاعل والغاية بحصول المقصود ههنا بهما ولم يذكر
الموضوع او لغلط قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بقوله وتلك
هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية
الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف الفاعل وعلة غائية بالنسبة
الى المعلول **قوله** تنبيه اعلم انك تعلم معنى المثلث وتشك هل هو

شيء

موصوف بالـ

موصوف بالوجود في الاعيان اوليس بعد ما يتمثل عندك من انه
خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان ه يريد الفرق
بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار اليه ذلك في المنطق لكن الغرض
ههنا الفرق بين ما يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين
علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه
الشيء في تحقق ذاته في العقل وهو مقولات ذاتية كالجنس والفصل وبين سائر
العلل اعني العلل الاربع المذكورة **قوله** اشارة العلة الموجبة
للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كا
لصورة او لجميعها في الوجود وهي العلة لجمع بينهما ه لما ذكر
العلل وفرق بين العلل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على بحث
عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود لا سيما الفاعل والغاية
بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى وهم كل المعلولات ينقسم الى ما لا
مادة له ولا صورة وينقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما
لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله
والثاني محتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن
له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ
خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة
الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة

منها منشأ للأول المختار الذي هو علة لصورته الكرسي دون مادته واليه اشار
بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة وبمنشأ للثاني الجوهر المفارق الذي هو علة
لصورة الجسم ومادته معاً واليه اشار بقوله او لجميعها وحملة التقدير ان الفاعل
المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجبة لكونه علة للجميع بل الصورة والمادة
اعني التركيب فيكون كذلك علة للمركب ولا كذلك اشار بقوله وهو علة الجميع بينهما
والعلة الغائية الزائدة هي التي علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية و
معلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها لكانت الغايات
التي تحدث بالفعل وليست علة لعينها ولا لمعناها ماهية الغاية ومعناها اعني
كونها شيئاً ما غير وجودها وللمعلولات تنقسم الى جميع ذلك محدث بلا ما
سبق بيانه والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها
ووجودها معاً وفي القسم الثاني يوجد متأخرة بوجودها عنه لمن كانت
متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يكون فيه متأخرة عن معلولها فاذن وجود
الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولاً للمعلول بوجه والعلة انما يكون
هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون لتكميل الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل
يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلة وجودها لا
مطلقا بل في بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما
قيد الغاية بقوله لمن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل لتصير البيان خاصاً
بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللاً
غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة

وهي علة لعليته

فاذ ذهنا

فاذ ذهنا ولا يمكن ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود
المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود
ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة
ما لم يتعين لذاتها شيئاً كالاين التام مثلاً لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الاين فكون
ذلك الاين مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الاين لها بالقوة وشعورها لها
به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية بعينها **قوله** اشارة ان
كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة
كل وجود في الوجود ه العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب
تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها
اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم
سائر العلل عليها بالوجود فاذن لمن كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية
لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة لها حيث التحقق معلول كائن في
الوجود **قوله** تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته
من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو
القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض
موجوداً بلى ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار
ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا
حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان

فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع ممكن الوجود اما واجب
الوجود لذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته ش يريد قسمة الموجود الى
الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت
الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق لوجود غيره مع الاملاك
وهو اسم من اسماء الله تعالى قوله اشارة ما حقه في نفسه الامكان
فليس يصير موجودا من ذاته ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او
غيبته فوجود كل ممكن هو من غيره ش يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا
لعلة مغايرة وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى الغير او
لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن
الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني
وبقوله فانه ليس وجوده اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير
مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول
قوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد
من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون
غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا ش يريد اثبات
واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك
الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما
ان ينتهي الى واجب او يدور او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول

الشيخ

لانه المطلوب

لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر البطلان ولسبب اخر نذكره فيما بعد ذكر الثالث
واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على
تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به وقد تكلم الفاضل على الشيخ
بكلام ليس يليق بتقرير البرهان عليه من غير ذكر تفصيلات ويمكن ان نقرر تقريبات
والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل
الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن
لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل
موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها ولزم ان لا يكون
ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وهذا التقرير في هذا
الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان
على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى
الاول وذلك عندهم جائز اما ان ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب
في حصول التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما
لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عرضه ان يذكره في اواخر النمط الخامس
واقول على هذا الكلام مواخذة لطيفة وهو ان استناد شيء الى ما قبله بالزمان
محال لان استناد الى معدوم فالواجب ان يقال هذا البيان موقوف
على بيان امتناع تعاقب العلل والمعلولات الغير المتناهية بالزمان كان كل واحد من
المتسلسل لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم
عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى اخر

قبل لا الى اول ومراد هو البعض هو الجزء والثاني الا قراض المشهور
وهو لزم اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يعني لم يسبق في الابحاث المعقولية
اشارة **قوله** شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها
يقتضي علة خارجة عن آحادها **ه** يريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فمحل الدعوى مسم ما هذا
بان حكم على كل جزء سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد
منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج **قوله** وذلك لانها اما ان
يقتضي علة اصلا فيكون واجبا غير ممكنة فكيف يتاتى هذا وانما
يجب بآحادها **ه** وهذا التقرير الذي هو ان بالتقسيمة الى قسمين احدهما ما ذكره
واو فيه قبله والقسم الاخر وهو ان نفسير علته ينقسم الى ثلثة اقسام
لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها او شيء خارج عنها فقوله
واما ان يقتضي علة هي الآحاد بأسرها فيكون معلولة لذاتها
فان قيل ان الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس
يجب به الجملة **ه** بيان فساد القسم الاول وجهه ان كل
الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان الشيء
لا يكون علة لها والثاني ايضا لان علة الشيء يجب ان يكون متقدمة في وجود كل واحد
من الآحاد ليس بمقتضي للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع
احدها ان لا يحصل عند الاجتماع الا فرادا شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة
من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع كالمعلقة

بالاجتماع لشكل

بالاجتماع لشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل
هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد التركيب
للاسطقسات والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء من شيء
ثم وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من
النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد **قوله**
واما ان يقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك
من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك **ه**
هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا
فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض نفرض عليه البعض الذي
هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان يقتضي علة
خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي **ه** ومعناه ظاهر وفساد
الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم **قوله** اشارة كل علة
جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة و
الا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها
لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم
يكن علة للجملة على الاطلاق **ه** لما ثبت ان كل جملة معلولات
يفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت
علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد واحد من الآحاد
وبيانه بالخلف فنفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك

لكن الكل غير محتاج اليها اذا علمت ان بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان
هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة
الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان ان شاع كون بعض
الآحاد علة للجملة انما تبين بان يقال بعض الآحاد ليس معلولا لجميع الآحاد
لانه ليس معلولا لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس معلولا لجميع الآحاد ليس معلولا للجملة فاورد
هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة اقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد الجملة
في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها ولا اشبه ان يكون مراده بيان ان
الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا
لآحادها وحده الكل قد ذكرنا **قوله** اشارة كل جملة مترتبة من علل و
معلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان
كانت وسطا فهي معلولة **ه** قد بين تمام ان كل جملة مشتملة على علل و
معلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية لزم اشتمالها
على غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر هاهنا انها ان اشتملت
على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة **قوله**
اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت
الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه
ان كانت فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي
الى واجب الوجود بذاته **ه** لما فرغ من بيان المقدمات اقامها لانتاج

المطلوب ذكر

١٣٤

المطلوب ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير
متناهية فيجب ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملا عليها فالقسم الاول
يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون
تلك العلة خارجا ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل بعض
من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب لامر فاذن كل
سلسلة تنتهي الى الواجب الوجود بذاته وهذا المطلوب ذكرنا قد تم البرهان الذي
اراد الشيخ تقريره ولم يستلزم فيه الدور ولما كان ظاهر بحثنا الكل على تقدير
وجوده يلزم في المطلوب انه لا يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول
ولما كان البيان المذكور تاما ولذا لم يعتد الشيخ به **قوله** اشارة
وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق
في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما
تختلف به فيكون المختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان
يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد
مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا
عرض لما يختلف فيه وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا
عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **ه** هذه قاعدة يحتاج اليها
في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان
كما كانت الشخص وذلك وقد لا تختلف بالاعيان بل انما بالاعتبار

كما انه قد يكون المعقول او نحو ذلك والمختلف بالاعيان قد يتحقق في امر مقوم
كزيد وعمرو في الانسانية وقد يتحقق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك
العرض في الوجود فالمختلف بالاعيان المتفق في امر مقوم يشتمل لا محالة على
امرين قد اجتمعا فيه احدهما المختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا ع
انما لم يكن مع امتناع انفكاك شيء منهما عن الآخر او لا يكون فالاول هو اللزوم
وان لم يكن هو العرض واللازم لا على انه لم يكن من جانب ما به الاتفاق فقط او جهة
في القسم الحسي منحصر وهو كالحيوان اللازم للناطق والجسم في الانسان
وغيره من الحيوانات واما الذي يكون من جانب ما به الاختلاف في نوع كالشامخ
كهذا الحيوان الناطق والجسم معاً بها اذا كان ما به الاختلاف شيئاً كثيرة كما فرض في
الكتاب اما اذا كان شيئاً واحداً وكان لازماً فالجوهر الذي يكون الاتفاق [illegible]
كان المركب منهما شخصاً واحداً لا غير لم يكن نوعه في شخصه ذلك وهو لم يذكر في الكتاب
لانه خارج عن القسم بالاعتبار المذكور فيه والثالث العرض ولا يلحق الملازم الاتفاق
عارضاً لما به الاختلاف وجود اذهم حسي منحصر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر
وذلك العرض عند اطلاق الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما
من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس وجوده اهم
ليس منحصر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق الانسان
وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما من حيث هما شخصية
وما في الكتاب غير محتاج الى التعليق **قوله** اشارة فلا يكون ماهية الشيء سبباً
لصفة من صفاته وان يكون صفة له سبباً لصفة اخرى مثل الفصل

للخاصة

للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب
ماهيته التي ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم
في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود ه يعني هذه المقدمة امر مسلمة
التوحيد وتقريره لكن يجوز ان يكون الماهية سبباً لصفة فصفاته كون الاثنينية سبباً للزوجية
الاثنين وتقريره لكن صفة ماهي الفصل سبباً لصفة اخرى من الخاصة كجعل الناطق سبباً
للتعجب وتقريره لكن صفة ماهي الخاصة سبباً لصفة من خاصة اخرى كقبول التعجب سبباً
للضاحكية وتقريره لكن صفة ماهي العرض سبباً لصفة اخرى مثلها كون الصائت
الجسم النامي سبباً لكونه مرئياً والفرق بين الوجود وبين ساير الصفات
ههنا ان ساير الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود
ولا يمكن صدور ساير الصفات عن الماهية وصدور بعضها من بعض
ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا
الموضع اضطراباً ظن بسببه ان عقول العقلاء وفهوم الحكماء باسرها
مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات الا بالاشتراك
اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود مقول في
الجميع على السواء ثم صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى
عن ذلك ثم لما راى وجود الممكنات انما عارض لماهياتها وكان
قد حكم بان وجود الواجب ولوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب تعالى عارض لماهيته
عن وجوده تعالى عن ذلك علواً كبيراً وظن انه لم يجعل وجود الواجب عارضاً
لماهيته لزمه اما ان يكون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة واما

وقوع الوجود على وجود الواجب ووجوده غيره بالاشتراك اللفظي ونحن
نقول هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك الواقع على اشياء مختلفة انما يقع عليها
لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع لكن لا
على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير
كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاقسام فانه
يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى
القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة
والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية
لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا
مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء ليس بماهية
ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان الطرفين في اتصافه
الواقع في الالوان انما هو من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل
تقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك
ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود
الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اولا على
ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه اسم يقع عليها وقوع
لازم خارج غير مقوم واذا تقرر فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وكذلك

لان الوجه

لان الوجود ليس على ماهية بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي
ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان المختلفات بالحقيقة
قد تشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة معضلة واشير الى وجه انحلالها
اقول من شبهة اخرى زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان ذات الواجب عين ماهيته
وقد ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية
او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب
والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما الى سبب منفصل
يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته مما قررناه
النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار
الاعين بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي
استعداد الحيوة او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات
وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود
متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن لا الواجب
فلا يكون محالا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب
العروض على تقرير الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفق الحكماء على ان عقول
البشر لا يدرك حقيقة الله تعالى وعلى انها تدرك وجوده فكيف والوجود عندهم
اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عولوا عليه
به قولهم انا نعقل حقيقة المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلوم والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا يدرك

المعقول هو وجوده الخاص المخالف لساير الموجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول
للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود المطلق الذي لازم لذلك الوجود ولساير
الموجودات وهو اولي التصور ولا ادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة
والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة ولكن حقيقته تعالى غير
مدركة ولكن الوجود مدرك فلا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك للوجود
الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع قيود السلبية
التي لا يدخل لها في علة وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها
لكان علة الممكنات هو الوجود المطلق ووجود الممكنات والجواب ان حقيقة
الواجب ليست هو الوجود العام بل هو مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير
الموجودات بحقيقة الذات ومنها قوله انهم يتفقوا على ان الطبيعة النوعية
يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى
الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
كون الابعاد الجسمانية في مادة اذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يكون
مقتضاها في بعض الافراد الوجوب وفي البعض الآخر العروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية
لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السوية ويقع عليها بالتواطؤ والوجود
ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها
لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بانه لا يمتنع ان يتقدم العلة بالوجود الا تاثيرا
في كون الثانية في المقصد المذكورة اعادة للمتقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم
بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود الذي لا يكون شرط

وايضا

١٤٧

وايضا حيث لم التقدم هو التاثير لكن الماهية لا يتصور ان يوثر الا اذا كانت في الاعيان
ويمتنع كونها في الاعيان من غير وجودها شرطا في صدور وجودها عنها كونها في الاعيان
عنها انتهى ثم قال ولما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود
لذلك يمكن فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان
للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود دخيل فيها وهو فاسد لان ثبوت
الماهية هو وجودها والماهية مجردة عن الوجود لا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة
عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي
بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء
ليس باعتبار العدم فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم
بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية
انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية
يكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير قيامها بالوجود لانها لو اقترنت به لم
يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون موثرة
من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية
عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن
الوجود وان كان محالا فضلا عن ان يكون موثرة فاذن لا يتصور كونها موثرة في الوجود
الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه في هذا الفصل
وهذه المباحث في الكلام اذا كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا

الوضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في بحث هذه المسئلة التي هي من اعظم المسائل الالهية
ثبتناه في هذا الكتاب تيمناً وتبركاً به كان التنبيه على ان اقدام واجب الكلام في عقائد
المبتدئين باقتفاء اثره **قوله** اشارة واجب الوجود المتعين ان كان
تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان وجود واجب الوجود
لازماً لتعينه صار الوجود لازماً لماهية غيره او صفة له وذلك
محال وان كان عارضاً فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما
يتعين به عارضاً لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به
ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا فيه
وباقي الاقسام محال **ه** هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب
الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء ما لم يتعين
لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجداً لغيره ثم ان تعينه اما ان
يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما
القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ
بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي
ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره لان غير واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما
لازماً لتعينه او عارضاً له او ملزوماً له او معروضاً له وجوده من اقسام الاربعة
المذكورة وكلها محال ولذا هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل

لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون
معنى واجب الوجود لازماً لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو ماهية
او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم ان يكون الوجود الواجب لازماً له لكون الوجود
بسبب ماهية او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في التفصيل المتقدم وذلك
معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازماً لتعينه كان الوجود لازماً لماهية
غيره او صفة وذلك محال **قوله** واعلم ان قضايا اللزوم لا يتحقق
الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة له او معلولاً مستلزماً للازم
او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود
الواجب لازماً للتعين لا يمكن ان يكون علة له و
الا فاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولاً
وهو محال **ه** ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب
عارضاً للتعين المعلول لغيره اولى بان يكون محالاً لان عروض ذلك الوجود
للتعين يقتضي افتقاره الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول لغيره
فاذا افتقر الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضاً فهو اولى
بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير
عارضاً للوجود الواجب بقوله وان كان ما يتعين به عارضاً لذلك وبين ان
هذا القسم ايضاً محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولاً لاجل
تعينه بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بقوله آخر
وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث الخصوصية العامة

فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة نوعية عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون علة
تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بغير ذلك التعين العارض لها او يكون
بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين فالاول تعين تخصصها
وهذان قسمان فالاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة
لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بغير ذلك التعين المعلول وهو محال لانه
يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة غير ذلك التعين واليه اشار بقوله
فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدا فتلك العلة علة الخصوصية ما لذاته
يجب وجوده وهذا محال ولفظ ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور قبل وتقرير
الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب في ما يتعين به طبيعته المعروضة
لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة الخصوصية الوجود
الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك
التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان
عروضه بعد تعين اول سابق فالكلام في ذلك ثابت فبقي من اقسام الاربعة قسم
واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لا لغير وهو الحكم
محال لانه يقتضي ان يكون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله و
باقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة بابرها تبين استحالة القسم الثاني
المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والشيخ جعل قوله واجب الوجود متعين الى قوله

واجب وجود

١٣٩

واجب وجود غيره احد اقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين
عارضا له واورد قوله لانه ان كان وجود واجب الوجود لازما للتعين هكذا وان
كان واجب الوجود لازما للتعين وجعل ذلك العقول اوصف فذلك محال قسما
ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو
اولى بان يكون معلولا رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين فلما ابطل هذه
ثم في الاقسام الثلثة الاخيرة وبين صحة القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان
كان مع ما يتعين به عارضا لذلك الى قوله والكلام في ذلك كالكلام في القسم الثاني
مع مزيد بيان لبطلانه ولم يكن هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال و
الاشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب
والفاضل الشارح ذكر ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا
ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح
ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية
وابطل الاستدلالات اوردها على اثباتهما لذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك هاهنا
ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي
لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا تتكثر
من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر بامر ينضاف اليها ويجيء بيان كيفية
تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية

لا شترکت فی کونها فیها ولخلف تعینات آخر غیرها لیس شیء لان تعینات الاشخاص
من حیث قطعها بالمتعینات لا تشترک فی شیء ومن حیث تشترک فی شیء علیه تعینات
وقول انضمام التعین الی طبیعة ما یحتاج الی آخر تلک الطبیعة متعینة بتعین آخر سابق
ایضا لان الطبایع تتعین بالفصل کالانواع المرکبة من الاجناس والفصول
او بانفسها کالانواع البسیطة ثم هی من حیث کونها طبیعة بعینها لان تکون عامة
عقلیة ولان تکون خاصة شخصیة وکما بانضیاف معنی العموم الیها یصیر عامة کذلک
بانضیاف التعینات الیها تصیر اشخاصا ولا تحتاج الی تعین آخر ولو کان التعین
بالفرض امرا سلبیا لما کان عدم شیء مطلقا کما ظنه هذا الفاضل بل کان شیئا
عدمیا واشباه ذلک الاعدام تصلح لان تصیر فصولا فضلا عن ان تکون عوارض
الکلام فی تحقیق هذه الامور واشباهها یستدعی طولا لا یلیق ان یورد ههنا الا
یتعلق بها علی طریق الحشو واما قوله الواجب یباین الممکنات فی الوجود وبیانها
بتعین فیترکب ماهیة فلیس ایضا بشیء لان الوجود الغیر العارض لماهیة یباین
الوجود العارض للماهیات بالاعراض الذی لا یلزم من تقیید الوجود به ترکب
الا فی العبارة علی ان الوجود لیس طبیعة نوعیة التی تصیر اشخاصا بتعینات
زایدة کما ظنه **قوله** فایدة اعلم من هذا ان الاشیاء التی لها
حد نوعی واحد فانما یختلف بعلل اخری وانه اذا لم یکن مع الوجه
منها القوة القابلة لتاثیر العلل وهی المادة لم یتعین الا ان
یکون من حق نوعها ان یوجد شخصا واحدا واما اذا کان فی
طبیعة نوعها ان یحمل علی کثیرین فتعین کل واحد بعلة فلا یکون

سوادان ولا بیاضان فی بعض الامر اذا کان لا اختلاف بینهما
فی الموضوع وما یجری مجراه **ش** قد تبین مما ذکر فی الفصل المتقدم ان
الطبیعة الواحدة التی لها حد نوعی واحد اذا لم یکن نفسها لازمة لنوعیتها
کان تعدد اشخاصها بسبب علل مغایرة لها ولما لم یکن مع کل واحد من
الاشخاص قوة قابلة لتاثیر تلک العلل لم یقتض ذلک التشخص والقوة القابلة
لتاثیر العلل انما یکون للمادة او لما بها فاذن ما لم یکن تلک الطبیعة مادیة
لم تتعدد بالاشخاص اما اذا کان نفسها لازمة لنوعیتها کان من حق نوعها ان
یوجد شخصا واحدا فلم تتعدد بالاشخاص واذا حصل هذه الفائدة الجلیة
مما ذکره بالعرض نبه علیها وافاد الشیخ الفاضل ان هذه الفایدة تشتمل علی
حجة خاصة علی ان واجب الوجود یستحیل ان یکون نوعا للاشخاص وبیانه ان الحجة
فی الفصل المتقدم وهی ان التعین اذا کان عارضا للمعنی المشترک افتقر التشخص
المتعین الی علة منفصلة کانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم تبین ههنا
ان النوع المتکثر بالتعین العارض یجب ان یکون مادیا فان حقیقة ذلک ان
واجب الوجود لیس بمادی فینتج ان واجب الوجود لیس نوعا تشترک فیه
اشخاص واما اعتراضه بان هذه تکثر الاشیاء المتماثلة لو کان شیء یکثر بها لها
لکان المحل المتکثرة المتماثلة محتاجة الی محل آخر وتسلسل والجواب عنه ان
الشیء الذی لا یتکثر بذاته قابلا للتکثر یحتاج فی ان یتکثر الی غیره یقبل التکثر لذاته
وهو المادة واما الذی یقبل التکثر لذاته فهی المادة فهو لا یحتاج فی ان یتکثر الی
قابل آخر بل انما یحتاج الی فاعل یکثره فقط واعلم ان هذا الحکم لیس علی کل الاشیاء

تماثل كيف اتفق فانّ المتماثلات بأمر عارض انما تتكثر بامتيازاتها وعلى كل الاشياء
متماثلة بامر ذاته فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل انما هو خاص بالمتماثلات
نوعية محصلة من شأنها ان توجد في الخارج غير متخصصة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجوب
كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح فانّ الوجود ونحوه مشترك بين الواجب
والممكن من غير مادة **قوله** تذنيب قد حصل من هذا ان واجب
الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته وانّ واجب الوجود لا يقال على كثرة
اصلاً **قوله** هذه نتيجة لما مر وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس
زائداً على ذاته فان التعين انما يكون زائداً عند تكثر الذات بقوله على كثرة
قوله اشارة لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او
اشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد
منها قبل واجب الوجود مقوماً لواجب الوجود فواجب
الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **قوله** يريد نفي التركيب
والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصل التالية
لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء تتقدم على المركب كالعناصر للمركبات
وقد يكون من جزء اصلي يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل
المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يمكن وجود الجزء الآخر متقدما على وجه
السرير والانقسام قد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى
الجنس والفصل والكل واحد من التركب والانقسام بعض من نفي ذات لشئ

المركب او المنقسم

141

المركب او المنقسم انما يجب بالجزء لما ليس بجزء فان الجزء ليس هو الكل و
تقدير هذا الكلام لو التأم ذات واجب الوجود من الشيئين او الاشياء ليس
ولا واحد منها بواجب الوجود ثم يحصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر
او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب ثم تتصف تلك الماهية
بوجوب الوجود فصار بسبب واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر
بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه غير الماهية المذكورة او كل واحد منها
كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل الواجب الوجود ومقوما له فهو في واجب الوجود
لا ينقسم في الاجزاء الماهية و بحسب الحجم مثلاً ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدم احد جزئيه و
هو الهيولى لانها لا توجد الا بالقوة ومتى حصل بالفعل فهو الجسم ولذلك قال
الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول كالهيولى
في الكائنات الفاسدات قد تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات تحصل
ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقيل انه قبل المهية المركبة ولو كانت
ممكنة لافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي
وذلك بان يكون اجزائها واجبة اجابا بانّ الوجوب من اجزاء ذلك المركب
يمتنع ان يكون الا واحدا الماهية والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير
مركب وظهر من ذلك ان هذه المسألة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك
اخرها الشيخ عنها واقول الظاهر ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو يبتني على مسئلة
التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو عن تعسف وذلك ظاهر **قوله**

اشارة الى كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل
فالوجود غير مقوم له فى ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته
على ما بان فبقى ان يكون من غيره له الداخل فى مفهوم ذات الشئ
اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها
على ما اعتبرنا فى المنطق فكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشئ فليس بمقوم
له فى ماهيته بل عارض خارج عنه فكل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته بان يكون
جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له فى ماهيته بل عارض له ولا يجوز ان
يكون معلولا لذاته على ما بان فى قوله الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده
من غيره والمقصود ان الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود
المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى هو المبدا الاول
لجميع الموجودات اذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم انه
انيته قوله تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس
يجب به لا بذاته له الجسم المحسوس هو الجسم مع الوضع وتعلق الوجود
ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته اعنى كالا ترا الشاغلة الى
ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم
المحسوس فقط والثانى يجب به وبغيره لكن يصدق عليه انه يجب به لانه
لا ينافى قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة لذاتها
واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية
ومعنا القسمة المعنوية الى هيولى وصورة له والمقصود بيان ان كل جسم

ممكن وكذا بالقياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم فى الكم ولا فى المعنى فيما سبق وهو
قوله وكل جسم محسوس فيجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه
الا باعتبار جسميته له وهو ابرهن اخر اما اذا اخذته نوعا محصلا
على ما مرت الاشارة اليه فيجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه فيحنف
لفظ الا فى قوله الا باعتبار جسميته ان قيل لعرض فى قوله او من غير نوعه
وتقدير الكلام ان كل جسم نوعى فيجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار
جسميته وهذا التفصيل صغرى البرهان وكبراه ما مر وهو ان كل ما يجد شيئا كلا
من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به
معلول له وهو الحاصل من الفصل وبين منه ان الواجب ليس بجسم و
لا متعلق به قوله اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء فى ماهيته ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه فهى
مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية شئ ولا
جزء ماهيته شئ اعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود
فى مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء فى معنى جنسى ولا نوعى فلا يحتاج اذن الى
ان ينفصل عنه بمعنى فصلى او عرضى بل هو منفصل بذاته فذاته
ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل له يريد نفى التركيب الماهية
عن الواجب يعنى اولا انه لا يشارك شيئا فى ماهيته لان ماهية ما سواه
ليس بالوجود بل انما تقتضى الامكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هو الوجود

الواجب ثم احترز عن ان ينتقض حكمه هذا بالوجود فقوله لان الواجب من حيث هو
وجود واجب لا يشاركه الوجود الممكن في الوجود فيقال اما الوجود فليس له ماهية
ثم ولا اجزاء من جهة ثم بل هو طار على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود
وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هو
معقول على وجه ما فان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في الوجود حتى
حين كان او نوعا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل
هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او
بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك مما لا حاجة الى ذكره ولا وجه لايراده ولا الاشتغال بجوابها وقوله
لتراكيب الرسم في الكيفيات الشعاع فانفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات
بامر ذاتية فان الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا
هو ذات الواجب والجواب لان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا
ينفي الاعتبارات عن الواجب ولهذا لا يلزم باعتبار عدم شيء له مركبا والغرض انه
المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما يتحقق في الخارج الا شيء زائد انه
انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله **قوله** فلا انه ليس لها
حد اذ ليس لها جنس ولا فصل له قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد
لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب ان
المقصود ههنا انما كان نفي التركيب الماهية عن الواجب فنفي الحد المقتضي
لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انه نقلت في

المنطق على ان الشيخ انما قال في الحكم التي فيه لان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود
غير مركبة عن الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم توصل الذهن الى تصورها
كالحاق الملزومات وتعريفها بها لا بحقيقة غير التعريفات الحدودية وهذا ما ذكره في
المنطق ولم يتوجه عليه شيء واجب الوجود ليس بمركب فلا حد له اذ هو منفصل
الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقل
الى حقيقته فلا تعريف له فتقوم مقام الحد **قوله** وهم وتنبيه ربما
ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود الذي لا في موضوع
الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في
موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه
انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود ٢
بل يعني ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية
العقولة كما تشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون
وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو
لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون
له لعلة فكيف المركب منه ومن معنى فاين فالذي يمكن ان يحمل على
زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس له
ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره
واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة

كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشيء فان الوجود
لما لم يكن من مقومات الممتنع بل من لوازمها لم يصير ان يكون لا
في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما ولا الصادر باضافة امر
الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع ه
ثم السؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه بتنبيه على معدوم العبارة
وعبارات الكتاب ظاهرة قوله اشارة الضد يقال عند
الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول المعلول
والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا
الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب له على
مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء
فضلا عن الموضوع فان الاول لا ضد له بوجه ه وهو غني عن
الشرح قوله تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس ولا فصل
له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ه اقول
الند المثل والنظير والبواقي ظاهرة قوله اشارة الاول معقول
الذات قائمها ذو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد
وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته ه اقول يريد اثبات علم الواجب
الوجود فقال الاول معقول الذات لانه مجرد ذو قائم بنفسه لانه غير
متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بريء عن العلائق اي

جميع انحاء

جميع انحاء التعلق بالغير وغير الوجه ارعن انواع عدم الاحكام والضعف و
الدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر الفلاني انه محكم بعيد عن عقل فلان
عهدة او ضعف وعهدة على فلان او ما ادرك فيه درك فاصلا عليه ومن
المواد البدنية الاولى وما يعد لها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهية
فوقوع ما يجعل الذات بحال زائدة اعني المشخصات والعوارض التي يصير
المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احالوا على ما
تبين في النمط الثالث قوله تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا
لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل لغير
نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اوثق اي اذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به
الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده
في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الا ابراقول اذ هذا
حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ه المتكلمون
يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق بالنظر في احوال الخليقة
مع صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة
على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير
متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون

بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدل بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا
بعد واحد وذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على طريقة الاول بانه اوثق واشرف
وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما
عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب
علة لم تعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل الطريقين المذكورين في قوله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق
ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء باذاء الطريقين ولما كانت طريقة قوم الصديقين
الوجهين وسماهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق **قوله**
النمط الخامس في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم
على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير
مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **قوله** وهم وتنبيه انه قد يسبق الى
اوهام العامة ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه
فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة انه اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع
وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد
ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى
الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما

يشاهدونه

يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا
منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر
عدمه وجود العالم لان العالم انما يحتاج الى الباري في ان اوجده
اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذن قد
فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى
الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى
الباري لعلة من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى
موجود آخر والباري ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال موجود
في كيفية ذلك فيما يجب ان نعتقد فهنا **ه** الجمهور يظنون ان
احتياج الاثر المفعول الى فاعل انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع
والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الشيء على الابتداء
فعلا فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى لو فرض الفاعل فقد بقي المفعول موجودا و
انما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبنا
بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني في الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما
ان الايجاد الذي على الفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثاني
ان الفعل لو كان بعد وجوده محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده
فاذن لكان الفاعل لم يكن كذلك ايضا وتسلسل فقوله انه قد يسبق الى اوهام العامة
الى قوله ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم بحسب حقيقته العامة وقوله وقد
يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء

اشارة الى نظر اهل التمييز منهم فى ذلك واستدلالهم المشاهدة وقت
الى فضل الله وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين
لا يقولون بذلك وذلك انهم ملتزمون بجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل
لكن جعلوه محتاجا الى الاعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء
عند من اثبته منهم او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم
يجعلوه محتاجا الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج
اليه فى وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث فالذين هم
فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده لا يحتاج الى البارى الى قوله حتى
يحتاج الى الفاعل اشارة الى الاستدلال الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان
يفتقر الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الا غير النهاية اشارة الى
الاستدلال الثانى **قوله** تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا
فعل وصنع وابدا الى الاجزاء البسيطة من مفهومه وتحليل
منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى **له** لما ذكر الشيخ الجمهور نظريهم
لزوال احتياج المفعول الى الفاعل ثم كان من جملته مفعول مصنوع او مصدر
اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم
بسبب ما الى اجزائه البسيطة وينظر فيما جميع اجزائه معتبرة فى هذا الاحتياج
او بعضها معتبرة فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض العرض ليتبين ان المعنى
المتعلق بالفاعل اولا هو ما يسمى بلفظ المحدث بل قوله موجود بعد العدم بسبب
شيء للتخفيف **قوله** فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما

ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب ما فانا نقول له مفعول ولا
نبالى الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم
او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزداد فيقال الموجود بعد العدم
بسبب آلة التى تحرك من الشيء ومباشرة وآلة وبقصد اختيارى
او قسرا او بالطبع او بتولد هذا او غير ذلك من مقابلات هذه
فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زايدة
على كون الشيء مفعولا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول
له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قايل انه فعل
بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون
الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم اما النقض فمثلا
لو كان مفهوم الفعل يمنع ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع
كان كانه قال فعل ما فعل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم
الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه
قال انسان حيوان **له** معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول
سواء كان احدهما مقولا مع الآخر مساويا بحيث يكون كل مفعول محدثا وكل محدث
مفعولا او اعم منه بحيث يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا
ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من
المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار
الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل

وفعلا يكون بالمباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة مقابل المحدث بالآلة من جهة وهو ظاهر
ويقابل المحدث بالتولد من جهة وذلك لان بعض المتكلمين يقولون ان المحدث بالحركة عن جسم
مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث شيئا ولا اعتماد انهم يقولون عند ذلك لا عمل الحركة
وبقولهم المحدث الاعمال حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وجعلهما متقابلان
من وجه والحدوث بها ظاهر والمقصود بيان ان المعلول لو كان شيئا مساويا للمحدث
بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعل فهو اخص من الاحداث المطلق والحكما يطلقونه
على معنى عام الاحداث والابداع كما نقله الشيخ وههنا نظر لانه مساو للاحداث واستعمل
المحدث على انه مساو للمفعول والتحريف بان المحدث على انه مساو للفاعل والاثار
مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص مصيبا وان كان هذا البحث لفظيا وذلك
لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل كما يستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان
مستقلا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ
مقتضيا للتناقض ولكان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والوقف
يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لفظي من فرق المتكلمين يجيزون
كون احدهما تكرارا وكون الآخر في مناقضا وليس حجة به فلا يعتري الالزام ذلك عليهم
ثم والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يجوزون النار فاعل الاحراق
ولا الكما فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا
كان الامر كذلك صح ما قلنا اولا ليس هذا البحث لفظيا محضا دون لغة ولكن
لم يمتنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في

اللغة

في اللغة العربية بل اورد جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولو
كان الفعل منها كما قد اول عليه ذلك المعنى مجردا او الايجاد او الصنع كما نقله اشتمل باعتبار
آخر نوضع الفعل باذاء ذلك المعنى دونها وانما عبر المتكلمون عن العرف
لان اتفاقهم ليس بنصوص التنزيل واهل اللغة ان اطلقوا على ما يطابق قولهم انه
فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم
باستشهاد العرف ولعلهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف فلم يكن للشيخ عليهم سبيل
وقول الفاضل الشارح ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل
الاحراق ولا للما فاعل البرودة ليس بشي والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا
اول البرد [illegible] وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر
شعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما تفعل الخمر وامثال
ذلك فانها اكثر من ان تحصى ولعله اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد
الخمر فالمانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان قال احد انه مجاز ففيه الدليل
على انه [illegible] المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك مخالف لكلام الشارح
ان اهل اللغة فرقوا الفعل بعد اشتراط فقط وهذا ادل على ما ذهبنا
اليه قوله واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل
هذا فليعرضنا ذلك ونفرضنا في مفهوم الفعل وجود ومعنى ويكون ذلك
ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لان الوجود محمول عليه واما العدم
فلم يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه
بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل فهذا الوجود لشي هذا

الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فتبين ان يكون تعلقه من حيث
هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان
يسبق وجوده العدم ش لما ذكر انه اصطلح منهما على ان يعبر بالفعل عن حصول
وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان نفس المعنى او نفس المعدوم منه كما اصطلح
او بعض المعدوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده
شرع في تحليل ذلك المعنى وذلك انه يشتمل بحسب مفهومه على اشياء وجود وعدم وكون
الوجود بعد العدم ثم تبين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا اثر له وكون الوجود
بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لهذا الوجود فان كثيرا من
الممكنات يلحقها اوصاف تجب لها باعيانها لذواتها لا بشرط اخر فبقي ان يكون
المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق
بالفاعل فان هو انما وجود ليس بواجب او انما وجود مسبوق بالعدم والثاني
اعم فان ذا وستبين في الفصل الثاني ان هذا الفصل ان المتعلق بالفاعل
اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث عنهما يجب اما
لتعيين ان المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ يحتمل
وتحقيق هذا ان من حمله على الاول وجه قوله سبب الاحتياج عند الحكماء هو
الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث فهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود تتأخر
عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة
الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب
اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن قوله تكلم واشارة

فلما

١٤٨ فلان لنعتبر انه باي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه
غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين
احدهما واجب الوجود بغيره ابدا والثاني واجب الوجود بغيره وقتا
ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما
واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج و
اما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير
واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى
فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا
يلحق الاخص الا وقد يلحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا
يكون مسبوق العدم يجب ان وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه
لم يكن هذا التعلق منفيا بل ان هذا التعلق هو بسبب الوجه
الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في
حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه
مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم
فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل ش يريد ان يبين ان الوجه
المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره متعلقا بالغير
ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر
ان الاول اعم من الثاني والثاني اخص منه وذلك لان الممكن الوجود وهو

الواجب لغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب لغيره دائما والى
مسبوق بالعدم وهو الواجب لغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على القسمين
من حيث المفهوم الا انه يمتنع ان يكون خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق
بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى
القياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر ويحمل عليهما معنى ثالث
كان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك
ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من دون ان
يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما
ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب لغيره اولا وبالذات
وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسبب كونه بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق
ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في
حد نفسه واجبا لغيره بل كان ممتنعا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق
بالغير فعلم بهذا ان علة التعلق هو سبب الامر الذي هو سبب كونه واجبا بالغير فاذا
ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في وقت حدوثه فقط
بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمعلول كان دائما بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ما يتم كون المعلول مسبوقا بالعدم عند ظهوره
لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات
وجوده وليست حاصلة له حالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن علته فهذا
تقرير ما في الكتاب والغرض الفاضل الاكثر محقق الشيخ فيها انه يتكلم فيما لا حاجة اليه

ولم يكلم

ولم يتكلم بما اليه حاجة وذلك انه جعل في الفصل الاول غرضه في ان المعلول له
الفاعل هو وجود المحدث لا حاجة له لذاته لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في
ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو
محل الخلاف وقوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا
ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى مؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة
على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود المحدث يفتقر الى الفاعل اذ لا
خلاف فيه فليس بصحيح لان هنا اختلافا في ان المعلول هل يتعلق بعلته
فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكاه الشيخ عنهم في صدر
النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في
الفصل الثاني انه يتعلق به في وجوده ثم انه اخذ في البيان ان سبب تعلق هذا
الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود يتعلق بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان المطلوب
يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب
بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غيره يتعلق بالغير في وجوده ما دام
موجودا وهذا هو مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث
فليس يعتمد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كانت هي الحدوث لكان المحدث محتاجا في
جميع اوقات وجوده ولم يكن للشيخ بهذا غرض ههنا كما صرح في آخر الفصل ولو كانت
هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافعا له ولذلك لم

بغرض شرح لهذا البحث واما قوله انه لم يتبين لنا ان القدماء ممن يعتقد ان له موثرا لم
ينقل شيء منهم لانه يبين ان الوجوب بالغير لا ينافي الدوام وان علة التعلق بالغير هو
الوجوب بالغير والدوام لا الامكان واما غيره كان مفتقرا او لا فلا وهو العقول فكان
يجب عرضه هاهنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف هاهنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان
المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه اوليا معلولا لعلة ازلية لكنهم
نفوا القول بالقدم والحلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود
العالم فاعلا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل
مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار
ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه
المسئلة اقول هذا اصلح من غيرها من المحققين وذلك لان الحكماء لم يصدر عنهم التشبث
بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا
او غير مختار ثم ذكروا ابطال اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان المحدث يجب ان يكون مختارا
لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا
حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة
والحلول فليس يتحقق عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا
وايضا اصحاب هذا الفاضل من الاشاعرة يثبتون ثمانية مع المبدأ الاول قدماء ثمانية
سموها صفات المبدأ الاول ثم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوا
معلولات لذات واجبة من علة حادثة هو التزام اخر لا من التصريح بلفظ فلا يخص
لهم عن ذلك بعض فظهر انهم غير متحاشين عن القول بنفي العلة والحلول على اتفاقهم

على القول

على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل
مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية
وان الفاعل لا يكون الا تاما في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم
فعلا لمبدعه على ما زعموه تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية والالهية
كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم ازليا وقد علله في ذلك
في علومهم الالهية ولم يذهبوا الى انه ليس بفاعل مختار بل ذهبوا الى ان
قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما يجيء بيانه
قوله تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه
لكون قبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما
هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت
مع البعد ومثل هذا ايضا ليس مجرد عدمية بعد قبلية باطلة و
ليس ذلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات
الفاعل فقد يكون قبل مع بعد فهي شيء آخر لا يزال يتجدد ويتصرم على
الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات
في المقادير ليس تالفا من غير منقسمات ه يريد بيان ان كل حادث فهو
مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير غير ازلي الا انه لم يتعرض
لتسميته في هذا الموضع بعد بيان ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته غير انضافية قبلية
وراء العدم قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين واشار الى انه بوجوب الفاعل

والبعد منهما معًا بل قبل نزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية من نفس
العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ونفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع
بعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في نفسه اذ من
الجائز ان نفرض تحركا يقطع مسافة يمكن حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون
ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويمكن بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات
وبعديات متصرمة متجددة ومطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان فيه قبليات
والبعديات متصرمة انقضاء المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان ما يقبل هذا
المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزى فاذن قد ثبت ان لكل حادث مسبوق بموجود غير
قار الذات متصل انقضى التقادير وهو الحركة هذا هو الكلام في اثبات الزمان
ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على اثبته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه
الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق
بالطبيعيات وانما اوردها هنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب
واعلم انه انما نبه هاهنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية
المتنافيتين بمعنى فانه هو المعنى الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا
وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو
قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس
بسبب آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء
آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين دليل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما
لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وغيرهما من ... الاقسام القبلية و

البعدية

البعدية بانهما اللتان لا يوجدان معًا انه ليس بتعريف حقيقي لان الكلام يجري مجراها
في معانيها المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الآنية ثم التفت الى ذلك والقبلية
والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا يوجدان الا في العقول لان
الجزئين من الزمان الذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف
يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتها في العقل لا يدل على وجه موضوعها الذي
هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض هذه القبلية للعدم على وجه
زمان تقارنه اذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه
القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر
بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية
لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل واما نفس القبلية فليس من الموجودات
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يعقل في جميع الازمنة ولا
اختصاص من حيث تقع في زمان معين كما في حكم سائر الموجودات في لحوق القبلية
بعينها له الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع
ايضًا اعتراضه بانهما اضافتان فهي لم توجد اصلا وقد قيل انهما لا يوجدان معًا
هذا خلف وذلك لانهما اضافيان عقليان يجب ان يوجد موضوعاهما معا في العقل
ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المتقدم قبل ان يكون
معقولا لم يتصف بذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية من حيث هو معقول ثم انه
اشتغل بالمعارضة فقال يسبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور

في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا التحيز بالزمان زمان آخر فله
والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك استحقت القبلية والبعدية الى ضمتا ان
لا عن زمان آخر ولم يستحق القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بجيد
لوجهين الاول ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها
بالتقدم دون البعض الآخر ولئن لم يكن كذلك لانفصال كل جزء بماهيته فيكون الزمان
غير متصل بل مركب من آنات التالي ذلكم تجويز وجود قبلية وبعدية لا توصلان في
جزئي من الزمان من غير زمان مغاير له يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان مغاير لها والثاني انه قيل فالفرق لم القول بالقبلية والبعدية يمكن
مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بكون الحادث
هو اول الحوادث لان التي في الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان
معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد لان اليوم انهم لم يوجد
الغد ولم يبق ليس معناه انه لم يوجد بعد كان فيه ماهية اضافية عارضة لها مغايرة
لما بينها فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس ثم يعود
التسلسل ولزم لم يكن معناه انه لم يوجد بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان
الامس فلفظة كان مشعرة بمعنى زمان وذلك يعيد الكلام بكون الزمان زمان آخر البيان دو قوع م
فان والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يعني بمثل هذا الآن في زمان آخر اجوبة
بان الزمان ليس له معية غير اتصال الانفصال والتجدد وذلك الاتصال لا يتحقق
الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ثم اذا
فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا لها عارضين بل هما للاجزاء ذاتيين

الاجزاء

الاجزاء متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور
تقدم وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار الذي هو جزء هذا المعنى لحوق التقدم و
التأخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار نفسا وتحققها عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين
ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم و
الامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان الامس مفهومهما يستلزم معنى
هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم بعدمها
حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان التي
هي لشيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير
الزمان الى الزمان هي ذلك الشيء والاخرى نسبتين لشيئين غير كائن في غير الزمان
واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان مغاير للموصوفين بالمعية
ويحتاج في الثانية اليه **قوله** اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير
حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فيها
الاتصال اذن متعلق بحركة وتغير انه اعني متغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه
ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل
التقدير فانه قبل قد يكون ابعد وقبله قد يكون اقرب فهو كم
مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان **ش** يريد بيان
ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتقدم اللذين نسبهما وجودهما في المفصل

المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير ما وتغير الحالات لا يمكن ان يكون الا بعد
منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع وهو الهيولى
اذن متعلق الوجود بمتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه وشيء من التغير
الواقع لا دفعة ليس حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة وتحرك والشيخ لما ذكر
في الفصل السابق ان قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان لا اول
فهو حادث فان ذلك مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا
لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهيها فقد اثبت
ولما بينا في النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع و
هي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو مقدار لها ومن
النوع المتصل فالزمان كم تقدر التغير اعني الحركة ونحوه موقتة وعند معنيه من جهة
فقد ظهر ان الزمان ثم ذكر ترتيبه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من
جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة فان
الحركة يزيد بزيادة المسافة والزمان وينقص بنقصانهما وللمسافة اجزاء يتقدم
بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة
تجزي بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء
المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر
من المسافة والزمان هو كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر
اللذين لا يجتمعان هذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة
وانت تعلم ان الحركة يحتمل ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم

ما يكون فيها

ما يكون فيها في المتقدم من المسافة والمتاخر ما يكون فيها في المتاخر من المسافة ولكنه
مع ذلك تجد المتقدم في الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتاخر والمتقدم المجتمع في
معا فيكون المتقدم والمتاخر في الحركة خاصية لها من جهة ما هي حركة ليس من جهة ما هي
المسافة ويكون ذلك معدودا بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتاخر والمتقدم فيكون للحركة
لها عدد من حيث في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار بازاء مقدار المسافة
والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم و
متاخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان بطريق الدور وهذه العبارة
وفي ضمنه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وفرض جزء زيادة جزء من المتكلمين
الآخرة **قوله** اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان
اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل
انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في
نفسه اذن ان هذا الامكان غير كون القادر قادرا عليه وليس
شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر
الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجوده وموضوع **ش** يريد بيان
كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده
اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود
قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان الشيخ بين كون المحال غير
مقدور عليه لكونه غير ممكن في نفسه واثبت في كون غير المحال مقدورا عليه بكونه

ممكن في نفسه لان الشيء لا يصير بسبب الفاعل ممكنا لكنه ممكن الوجود في نفسه وكونه
مقدورا عليه امر له بالقياس الى الفاعل فان كونه ممكنا امر مغاير
لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء
بالقياس الى وجوده كامكان البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورة شيء
آخر كامكان الجسم يمكن ان يصير ابيض فان هذا امر معقول بالقياس الى شيء آخر
فهو اذن اعراض في الامور التي هي فيها اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوع فانها
فاذن الحادث يتقدمه امكان او موضوع وذلك الامكان قوة الموضوع بالنسبة الى وجود
ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي
عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان
صورة فمنه يتقرر تحقق الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى الوجود او الى وجود
اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس
الى الوجود بالعرض فهو كتغير الشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته
موجودا آخر كامكان الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او كامكان الماء
يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه
الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس
الى الوجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد
في موضوع او مادة او مع مادة كامكان البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك
الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى الموضوع حكم القسم الاول
او يكون موجودا جاعل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك فان يكون ذلك الشيء قائما

بنفسه لا علاقة

بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون
محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان
يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه
لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض عن
عارض لشيء هذا خلف وقد تبين ان هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو لو كان موجودا
كان دائم الوجود ولو لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان
الاشياء الحادثة يجب ان تكون اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع
المواد ولو لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها وتعبر
عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب و
البعد ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم
الامكان عليها بالتشكيك فامكانات الوجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة
لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب
والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع
لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة من موجودات
العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه
في هذا الموضع لزوال الاشكالات التي توجه هاهنا وظهر منه ان قول القائل ان
الشيء قبل وجوده ان كان صرفا فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه
موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم المعارضة بالممتنعات

المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا فخبط تقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات
العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او
ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني ايضا محال لانه يلزم من ذلك ان يكون
للامكان امكان والجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي
فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج وهو الامكان بل هو امكان بوجود
في الخارج والمتعلق بذلك الشيء الدال على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوع
ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في المقدم لا يقال وجوده شرط في العقل دون الخارج
جهل لان الجهل وهو وجود صورة في الذهن على انها صورة موجودة خارجا غير
المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل
انها احكام الموجودات في الخارج من حيث هي احكام بل تعتبر موجودة من حيث هي محكوم
عليها واما قوله الامكان للحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده ممتنع ان
يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حالا في غيره والجواب
ان الامكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه بالفعل الشيء فبالاعتبار الاول يكون كالعرض في
موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كالمضاف اليه ولما لم يكن وجود شيء في الشيء
الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه الذي هو بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة
اضافية تستدعي وجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت المتضايفين الوجود و
يلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما

محقق

محقق عند ثبوت المتضايفين ولكن كيفية ثبوتها في العقل ولا يجب وجوده لكن تحققها
غيره في الخارج لكنه من حيث تعلق بمعروضه الثابتي في العقل بامر وجودي في
الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في المتقدم بعينه واما
قوله الحكم بحاجة الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة
وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه بامر من
الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج ولان الامكان مثل هذه الاشياء
صفة لماهياتها المجردة بمعنى الوجود والعدم في العقل دون من حيث ثبوتها في العقل
موضوع والامكان بهذا الاعتبار كالعرض في موضوع وهو انه صفة الوجود انها
وبهذا الاعتبار كالمضاف في المضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار
وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة فمن المقدمتان ممنوعتان اما
الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حال الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام
في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فيحتاج الحادث الى موقوفا
اما على وجوده او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي
وجود الحادث قبلها كما تقرر بعينه واما الكبرى فلما مر والجواب عنه بان الشيء لا يحدث الا اذا
صار وجوده فاضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه بغيره متأخرا عنه لامتناع تقدم
عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاتمام
يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على
ما تبين في العلم الالهي بيانه **قوله** تنبيه الشيء قد يكون بعلة الشيء من وجوه
كثيرة مثل بعلية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الان من الجملة

الی ما یکون له استحقاق الوجود وان لم یمتنع ان یکونا فی الزمان معا
یرید اثبات الحدوث الذاتی للممکنات ولما کان تحقیق الحدوث الذاتی مبنیا
علی تحقیق التاخر الذاتی لان الحدوث هو کون وجود الشیء متاخرا عن لا وجوده بنفسه لم
الی زمانی والی ذاتی لانقسام التاخر الیهما قدم الشیخ تحقیق معنی التاخر الذاتی علی
اثبات الحدوث الذاتی وهم انه تاخر الشیء عن غیره یقع بحسب معان علی ما حقق
فی الفلسفة الاولی واحدها بالزمان والثانی بالرتبة والوضع الذی یکون فی المکان
منقسما منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلیة والاخران یشترکان
فی معنی واحد وهو التاخر بالذات والحق المشترک هو ان الشیء یحتاج الی آخر فیتحققه
ولا یکون ذلک الاخر محتاجا الیه فذلک الشیء المحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج الیه
ثم لا یخلو اما ان یکون المحتاج الیه مع ذلک هو الذی بانفراده یفید وجود المحتاج او لا فان
والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالعلیة وهو کحرکة المفتاح بالقیاس الی حرکة
الید وبالاعتبار الثانی متاخر بالطبع وهو کالکثیر بالقیاس الی الواحد وکالمشروط
بالقیاس الی الشرط والمتاخر بالعلیة لا ینفک عن المتقدم بالعلیة فی الزمان ویرتفع
کل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول یکون تابعا ومعلولا لارتفاع
العلة من غیر انعکاس والمتاخر بالطبع یستلزم المتقدم فی الوجود من غیر انعکاس فان المتقدم
یمکن ان یوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا یمکن ان یوجد الا مع المتقدم وربما یقال
للمعنی المشترک تاخر بالطبع ویخص التاخر بالعلیة باسم التاخر بالذات والشیخ استعملهما فی
قاطیغوریاس الشفاء کذلک وذلک لانه قال هناک ذکر التقدم بالعلیة ولکن لا یقال المتقدم
بالطبع علی المتقدم بالعلیة والذات اما فی هذا الکتاب فقد سمی المشترک تاخرا بالذات و

الاول

الاول فیما بین تمثیل بحرکة المفتاح والید وهو تاخر بالعلیة الذی هو احد قسمیه
ثم اطلق اسم المتاخر بالذات بمعنی ما علی القسم الاخر وهو تاخر ما بالطبع فحرره
عما یجب ذکره وهو تاخر بالطبع لا بالعلیة فهذا التاخر الذاتی بالمعنی الذی هو
تاخر حقیقی وما سواه لیس بحقیقی لان المتاخر بالزمان او الرتبة والوضع او بالشرف
یمکن ان یصیر بالفرض متقدما وهو کان المقتضی لتاخره هو امر عارض لماهیته واما المتاخر
بالذات فلا یمکن ان یفرض متقدما وهو کان المقتضی لتاخره هو ذاته لا غیر وکذا خص
الشیخ بانه الذی یکون له استحقاق الوجود وعلم ان المتاخر بالعلیة یجب ان یکون فی الزمان
مع المتقدم بالعلیة والمتاخر بالطبع لا یجب ان یکون فی الزمان مع المتقدم بل یمکن ان یکون
ویمکن ان لا یکون ولذلک حکم الشیخ علی المتاخر المشترک بینهما بالامکان الذی هو الشامل للوجوب
واللاوجوب وهو قوله ولم یمتنع ان یکونا فی الزمان معا **قوله** وذلک الشیء اذا
کان وجوده من غیره ووجود الاخر لیس عنه فما استحق هذا الوجود
الا والاخر حصل له الوجود ووصل الیه الحصول واما الاخر فلیس یتوسط
هذا بینه وبین ذلک الاخر فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عن طریق
یصل الی ذلک الا مارا علی الاخر ه وهو بیان المتاخر بالذات بتقریره
فی ابلغ اقسامه ومعناه ان هذا المتاخر یکون اذا کان وجوده یفیض التاخر کالمعلول الاول
عن آخر یعنی المتقدم کالعقل مثلا ووجود المتقدم لیس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود
الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل الیه الحصول من علته ان کان له علة واما المتقدم
فلیس یتوسط المتاخر بینه وبین علته فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عن المتاخر
ولیس یصل الی المتاخر من تلک العلة الا مارا علی المتقدم وذهب الفاضل الشارح الی ان

المراد ان العلة المتوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات
العلة ووجودها ويشار … هذا التفسير مطابقة لالفاظ الكتاب **قوله** وهذا
مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا
تقول تحرك المفتاح فحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا
معا في الزمان فهذه قبلية بالذات **ش** وهذا ايراد المثال للتقدم
الذاتي وتوضيحه واعترض الفاضل المحشي على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد
من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول
ان العلة المؤثرة … مؤثرة فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا
آخر فلا بد من بيانه وتصويره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا بعد …
على العلة بيانا لذلك … المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا لما
آخر غيره ويتبادر الى … على التقدم الذي منه الوجوب … الذي لم
الوجوب في الوجود معلوم … العقل وليس الغرض من هذه البيانات …
تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان انفكاك التقدم … الزماني في ذلك الجمهور
يظنون ان لا وجود للتقدم الا الزماني فرفع وجود هذا التقدم **قوله** ثم انت
تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره
قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له
الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود
وهو الحدوث الذاتي **ش** لما فرغ عن بيان معنى التقدم الذاتي شرع في

المقصود

المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي انما
يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله الحاصل له بحسب غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حاله التي له بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال
التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع
الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق
العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما
يكون لاعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران لذاته وهذه
الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فلهذه الحالة التي تجردها عن الغير
اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم والذي له وجوده فهو حاصل له بحسب الغير فاذن وجوده
مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل المحشي الممكن
لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع
فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال فمعنى قول
الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد
بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود
والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد
انفرادا والجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي
وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر
مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها
لو لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فان انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم

واما باعتبار العقل فانفراده ما يقتضي تجريده عن الوجود والعدم معا ولا يكون
لوجوده حتى يكون معناه انه ثبت له انه لا يكون له الوجود بل يعتبر تبعيته ان اتصل له
لعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس من حيث الوجود
لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة انه تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها
قبل وجوده بالذات **قوله** تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة
من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة طبيعية او ارادية او
غيرها لثلثة امور يحتاج الى ان لا يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون
العلة علة بالفعل مثلا كحاجة النجار الى آلة القدوم والمادة
حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر
او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل الى
الجوع او الى زوال المانع حاجة القصار الى زوال الغيم **ه** يريد
ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول يتعلق بالعلة
المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مر ثم اشار الى بعض تلك الامور
وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها فالاول كالطبيعة المقتضية
للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علتهما في الحركتين
لا يحصل موجودة الا بها وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة للحركة
غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل كالتي هي فوق ذوات العلل وقوله او
ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذوات العلل وماله مدخل في تتميم عليتها
بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو انه يقال

تلك الامور

تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا مضافا الى الآلة
يتمكن من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول اما ان يتوسط بينها وبين معلولها
كالآلة واما ان لا يتوسط وهو اما ذات يضاف اليها كالمعاون او وصف لها
كالداعي والثاني الذي لا يضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها
كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصيف ارحامة نحو
الاديم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وهو الجلد الذي
لم يتم دباغته ويجمع ايضا على ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما آدمي
بضم الالف والدال معا الا انه وكسر الدال والرابع مهما شرط وجود الصيف
لانه يمكن ان لا علة بالفعل والداعي عن الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون لم
داع وقد لا يكون بخلافه وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والداعي
في قوله حاجة ... الى زوال الاجبر هو الباسر القيم السماء وهو ضد الضرورة
زوال المانع افترض انه من الشي بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة
والجواب ان الشيخ لم ينقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها ما له مدخل في تتميم
عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعه عن التاثير لا يكون
علة بالفعل واعلم ان الا والعدم ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من
حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة
علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من
المفهوم من علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قوله** وعند
المعلول يتعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل

كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلاً
لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان
عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية
بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقاً **قوله** واذا لم يكن
شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً ولكن ليس لذاته
علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت
كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان
لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابداً كان ما بازائه ابداً او
وقتاً ما كان وقتاً ما **ه** اي فاذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن
هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة في وجود المعلول توقف
على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه
لانه يتوقف على شرط لم يوجد وان الامرين فرض ابداً او وقتاً دون وقت كان ما
بازائه مثله **قوله** واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل
شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمداً فان لم يسم هذا
مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدمه فلا مضايقة بعد ظهور المعنى
اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة
الحال في كل شيء لا يتجدد لها صفة ولا تزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب
دائماً وانما قال لم يبعد ولم يقل يجب لان الوجوب انما يتعلق وجوب ان يجب عنه
معلول لا يكون مقصوداً ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول

دام الوجود

دائم الوجود والمتقدم المفضل برجحه علة هذا شأنها ممتنع عند العقلاء الا ان في امتناعه
يحكم بها عقلاً او حالاً يجوز ان يتغير وذلك قام السبق الذي بعده فلذلك اقتصر ههنا على
الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما جوز الدوام ههنا بالتردد لان الاصطلاح كان وقع
على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد
وقع على اطلاق الدوام على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة بعضها الى بعض
ثم اومأ الى ان من يشترط في المعلول ان يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم يطلق لفظ المفعول عليه
بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة فيه ودفع الاسامي بعد ظهور المعنى
فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **قوله** تنبيه الابداع هو ان
يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او
آلة او زمان **ه** هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من اصطلاح
الجمهور **قوله** وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط
هذا قد كان مما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه
ههنا تعريف وهو ان كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان فلم يكن مسبوقاً بالعدم وبيان
فرق التضاد في تعريف الابداع بحسب ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من
غير ان يسبقه عدم مطلقاً زمانياً وهذا ما ذكر في قرن الصنع والابداع سابقاً لان
الله تام مستعملاً في صدد النمط **قوله** والابداع اعلى رتبة من التكوين
والاحداث **ه** التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون
من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما
لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع

الاشارة

والمراد ٤ التشبيه التي
عن امور الثابتة
٤

كونهما مسبوقين بمادة ومدة اجزوزنا بها آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان
على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو كذلك مرتبة منهما وليس في
هذا البيان موضع خلاف كما ذهب اليه الفاضل الشارح **قوله** تنبيه واشارة
كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد
طرفي امكانه صار اولى لشيء وجب **ه** فان كان قد يمكن
للعقل ان يذهل عن هذا ويفزع الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص
من ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او لم يجب بل هو بعد في
حد الامكان بعينه اذ لا وجه لامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح
جذعا ولم يتقف والحق انه يجب عند المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر
في ترجيح احد طرفيه وجوده وعدمه على الآخر الى مرجح لذلك الطرف و
هذا الحكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى
ضرب من البيان كالتمثيل بكفتي الميزان المتساويين لا يمكن ان يترجح
احديهما على الاخرى من غير شيء آخر منضاف اليه ولم يعرف ذلك كما يجري مجراه فيذكر
في هذا الموضع ثم ان صدور الحكم المعلول مع ذلك الترجيح من تلك العلة انما
يكون واجبا ولا يجوز ان يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون حينئذ مع فرض وقوعه فان
كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب مرجح جذعا وجديدا وحينئذ يتسلسل الى ما لا نهاية
فيدل ثبت الى غير آخر لا الى نهاية ويلزم من ذلك التسلسل فبناء على هذا فان
صدر المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب عن المعطلة فكذلك الى ان يجب
المعلول عنها ثم الوجه المعلول واليه كان العلة الاولى فوجب الواجب عنها ما كان واجبا

فانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في
وجوده الى سبب وهذا الحكم من اوليات مشهور ثم فرع فيه امر فهذا حكم قريب من
الوضوح وذكر التسبب في بيته واجبا وهذا تمام ما تنبغ به قوم من المتكلمين فانهم
ظنوا ان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الاولوية لا على سبيل الوجوب
قوله تنبيه مفهوم ان علة ما يجب عنها **ا** غير مفهوم
ان علة ما يجب عنها **ب** واذا كان الواحد يجب عنه شيئان
فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من
مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد
الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين
اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما
يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة
يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد
وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة
الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون العلة
بحيث يجب عنه **ا** غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه **ب** ان علة لاحدهما غير
علة للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض شيئا
واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا
هذا خلف وهذا القدر كاف في تقرير هذا الغرض والزيادة الوضوح وان ذلك
الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كان من

لوازمه فالكلام الاول بعينه ولم يتعقب فيما ذكر من محذوراته وفيه بحث التشخص بزيادة
بالتفرقي بعد قوله فاما المركب بان يعرض له اذ فرضنا زيدا وعمرا بالانقسام الى اجزاء متغايرة
والآخر من اجزائه وح لا يحكم حيثية استلزام ذلك الاخر لكون وجودهما حيثية فذلك التقوم يلزم
لزم ان يحمل الكل حيثية استلزام غير خارج عن ذاته ولا فهذه الاحكام وهي تجري على جميع التقديرات
يلزم منه تركب الماهية في ماهيته فكان كل شي اولا بوجوده قبل كونه شيئا ما او بعد وجوده يتغير له
والاول كان في الجسم بالماهية المنقسم الى المادة والصورة والثاني كذلك في الحمل الاولى
المركب الذي [illegible] وجوده [illegible] وجوده والثاني كان فيه المنقسم الى
اجزائه او جزئياته فان كل ما يلزم عنه اثنان [illegible] فهو منقسم الحقيقة
ذاتا [illegible] لا يكون الواحد [illegible] لان الاشياء الكثيرة [illegible] ولكن
بتوسط البعض [illegible] فهو منقسم الحقيقة [illegible] منقسم الماهية لان [illegible] قد يكون بتوسط
والكثير [illegible] اما الوجود او [illegible] الوجود [illegible] عوارض [illegible] ذلك لان
الواحد قد يتصف باشياء كثيرة ككوننا هذا الرجل [illegible] ولا [illegible] وقد يوصف باشياء كثيرة
ككوننا هذا الرجل قائم وقاعد ويقبل الاشياء الكثيرة كالجوهر للسواد والحركة [illegible]
في [illegible] بتوسط تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء
مختلفة [illegible] التقسيم المذكور [illegible] الواحد لا يصدر عنه الا واحد [illegible]
بل واحد ولا يقبل الا واحدا [illegible] على [illegible] واتصاف [illegible] وقبول الشي
للشي امور لا يتحقق عند وجود شي واحد لا غير فانها لا تلزم [illegible] الواحد من حيث هو
واحد بل يستدعي وجود شيئا [illegible] في واحد بعينه [illegible] تلك الامور [illegible]
باعتبارات مختلفة [illegible] الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة [illegible] بيانه ان

السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب
عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل
ومقبول او الى قابل وشي يوجد المقبول فيه كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يعرض له
حالة لا يمتنع خروجه عنها واما صدور شي عن الشي او تخلفه في تحققه فيقتضي واحد
هو العلة والا لامتنع انتفاء جميع معلولات المبدا واحد لاتي الصدور لانه
لا يتحقق الا بعد تحقق شي يصدر عنه وشي صادر فانا نقول الصدور يطلق على معنيين
احدهما امر اضافي يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه
والثاني ذلك كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على
الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد لم كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان
كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة ذلك
الامر مختلف ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر **قوله** اوهام وتنبيهات
قال قوم ان هذا الشي المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك
اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس
واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوي في حظيرة
الامكان افول ما وقال الآخرون بل هذا الموجود المحسوس
معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين
لكن صنعته معلولة وهؤلاء فقد جعلوا في الوجود وجهين

وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لعدة
او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم
الذين من قبلهم ه يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها ولم يتبين عدد ما هو الحق عنده منها واعلم انهم
في امر الحيز والمؤثر الذي هو موجود بنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد
والقائلون بانه اكثر افترقوا الى القائلين بانها هذه الموجودات المحسوسة والى القائلين
بانها غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها واوضاعها
ونضدها ونظامها واجبة قديمة وان الحكم الحادث في العالم هو الحركات
ذات التركيبات وما بينها لا في الشيخ رده عليهم بتذكر ما من شرط واجب الوجود وهو انه
واحد من جميع الوجوه لا تركيب فيه بعض [illegible] والاجسام والكواكب
ذات الاجزاء والجزئيات لا الى نهاية ووجود الجميع بما هو ممكن [illegible]
استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات [illegible] ربوبيتها [illegible]
لا احب الآفلين في قصة ابراهيم من حكاية عن بعضهم بامتناع ربوبية الكواكب الا قوله
فان الامكان افول ما واما الفرق الثاني من القائلين بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا
الى القائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى القائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون
بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة كثيرة العدد ومنهم من ذهب الى
انها اجزاء [illegible] متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال ومنهم اصحاب [illegible]
انها مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى عنصر واحد هو ماء او هواء
او نار او غير ذلك ثم اختلفوا في ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة

معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة الا واحدة او فوق واحدة اما القائلون
بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء الذين هم
الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم جميع القائلين بالهيولى المجردة وهم
الحرنانيون الذين قالوا بان المبادئ خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس وآله واما
القائلون بان المبادي ليست بواجبة ولكن الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين
خير وشر ويعبر عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ
رد عليهم جميعا بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من
اتفق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم
يزل ولا يزال وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا
لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة
بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل قد وجد فيكون
لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا
ذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم
ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصل اليها الا يكون
الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفا على ما لا نهاية له فيقطع
اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد تزداد عدة تلك الاحوال
وكيف تزداد عدة ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد
حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد
ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وبشيء آخر بل الفاعل ولا يسأل

عن لم فصول هؤلاء ش لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من
واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم جميعا اتفقوا على ذلك ثم افترقوا فرقتين
ذهبت احديهما الى ان العالم محدث اي مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون واكثر سائر
المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء
فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل في وجوده ثم ابتدأ واوجد العالم
بارادة واحتج على ذلك بان المحال لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث لا اول لها
كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل
لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في
ثم يناقض عدم التناهي ولزم يكون لها كلية حاصرة لآحاد ما معا في الوجود فانها في
حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على الكل الا ما لا وقد اشار الى هذه الحجة
بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث
لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة
غير المتناهية تمتنع ان تنقضي فاشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال غير هذه الاحوال
الى قوله فيقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بعد كل حادث
وما لا يتناهى يمتنع ان يزداد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت بعده يزداد
عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة
تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها
مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت
المعين الا لذات ذلك الوقت والفاعل اولى فرجعوا الى قائل بنفي التخصيص و

بالحقيقة لا فرق

بالحقيقة لا فرق بينهما في التخصيص وبين تثبيته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرق
المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة افترقوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث لوجود علة
لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومنهم بعض مجوزي و
هؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا تخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم
البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز من
التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل
وهؤلاء لا يسأل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير
الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص
وتمسكوا في ذلك بالعطشان بين قدحين لكن بخلاف الهارب بين طريقين متساويين بالنسبة اليه من كل
الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري ومن بعده واخذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ
الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من يرى الى قوله ولا يسأل عن لم وقسم اقوال
المتكلمين بقوله فهؤلاء **قوله** وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بواجب الوجود
الاول ويقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع
صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال
الاولية فيها انه لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا يوجد غير اصلا
وحال ايجاده فيها ش لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء

وبهذا بانهم يقولون انه واجب الوجود بذاته وواجب الوجود في جميع صفاته واحواله كلا و
لان ذلك يقتضي تقدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له
وجب ان يكون فاعلا دائما اما اذا كانت فاعليته بحكمة احتاج في فاعليته الى سبب آخر
كالمقتضيات وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك فالمراد بالاحوال الاولية الاحوال
التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا عالما وفاعلا وتعالى بها الاحوال
الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا ومما لا يكون له
واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا تميز فيه حتى يكون فيها اسباب الفاعل اولى بتعلق ايجاد الفعل من حال اخرى
يصير فيها فاعليته اولى به او يصدر الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذكره رد على
القائلين بتجدد بعض الاوقات صالح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** ولا يجوز
ان يتبع ارادة متجددة الا الابداع ولا ان يتبع جزافا وكذلك لا يجوز ان
تتبع طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تتبع ارادة حال التجدد
وحال ما تجدد حال لما تمهد له التجدد فتجدده واذا لم يكن تجدد
كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد
سواء جعل التجدد لامر تيسر اولا لامر زال مثلا لحسن من الفعل وقتا
ما تيسر او وقت تعين او غير ذلك مما عدا او كيح كان يكون اذا كان
قد حال او دافع او غير ذلك كان زوال **ه** لما كان الفعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى نقده وتاثيره بالقياس الى غيره حيث هو تارة احتاج الى اثبات سبب
يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند

بعض المعتزلة

بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على العلم عند الكعبي فاشار الشيخ الى
ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد لها من تخصيص امر متجدد يقتضي ايثار احد
المقدورات كشوق او ميل او سبب وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور
دون ما عداه جزافا وهو ما ينبغي ان يعني به الاتفاق والجزاف لفظ معرب معناه
الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخييليا
من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى
او ملكة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار الفاعل كما انه عبث يكون باعتبار
عن الغاية ولذلك اطلق الشيخ ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة الشوقية فقط
من غير استحقاق او اختصاص ثم ذكر الشيخ جعل الحكم امر ما فيه التنازع كلا ظاهرا
فقال وكذلك لا يجوز ان يتبع طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال لا يجوز ان يحدث شيء
من شرائط الفاعلية التي بسببها يصح الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة
او قسرا من غير تجدد والمطلق كما ان حدوث الشيء المتجدد انما يكون لاجل الفعل المتجددة
الذي لا منافية كما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء
الى تجدد امر آخر ويتسلسل الى غير نهاية وهو باطل وذلك شيئا قبل شيء وهو الفعل لحوادث
لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبانها الارادة غير
زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد وكانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما الامتناع او الفعل من الفاعل على الاطلاق في جميع
اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يفرقون
تجددها في الفعل مع قولهم ان الله تعالى يفعل لوقت اصلح للصدور وروا تا ما

غير

امتناع العدد وبغير غيره الى الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بعدد شي و
ما بطاب القول به لا بعدد ثم اشار الى ان في بين القولين اي قول بعدد فعالم
وسواء جب الحق ولا مرتبة لحسن في الفعل وقتا ما ترى القول الصالح ببعض
الاوقات او معين لغرض عن حرية الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك على العرف
على كل اصطلاحاتهم او جبلة لا مر البديع كان في زمان عما لا يحب الصلح او
امتناع كان في زمان عند الوقت لا مكان او غير ذلك على ما ابهم فان القول
بجمع ذلك قول بعدد ما وقد ابطلناه **قوله** قالوا فان كان الداعي
الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول
مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف
لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال اليت في حال
اولى بايجاب السبق منه في حال فاما كون المعلول ممكن الوجود في
نفسه واجب الوجود بغيره فليس بناقض كونه دائم الوجود بغيره
كما بينت عليه **ه** لما فرغ من الاشارة الى تقسيم القبل بما يجوز من الفاعل و
بما يجوز من جانب الفعل وابطل القول بعدد ثم اشار الى ان يشير الى ضعف حجج القوم
فحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل
وهو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل
وهو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول
بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره
فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود لو كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا

غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي وجد
او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره والا
كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد
بينت في صدر هذا النمط فساده وبينت ان كل المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود
ثم اخذ يشتغل بالجواب من الحجج الثلث المحكية عنهم في امتناع وجود حوادث
لا اول لها وبيان وجوه المغالطة فيها **فقوله** واما كون غير المتناهي
كلا موجودا الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم
خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا
لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في
الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان
على الكل كما يحمل على كل واحد **ه** اشارة الى الجواب
عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل
واحد يقتضي القول بامكان وجود غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل احد
منها في الوجود وانما يعترفون بامتناع ذلك لانهم يقولون مقدورات الله تعالى
لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى المقدور بحيث الى الوجود
قوله قالوا ولو زيد غير المتناهي من الاحوال التي تذكرونها
عدد وما الاشياء فعدد شيء وغير المتناهي العدد وقد يكون فيه اكثر و
اقل ولا يستلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم **ه** اشارة الى الجواب
عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص

بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي يبعضى كل يوم والمعلومات لله تعالى فهي

زائدة على معدومات مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث انما لا

فيها لست بموجودة جميعها في وقت من الاوقات فاذن الزيادة لا يكون

قادحة في كونها غير متناهية **قوله** وانما يتوقف الواحد منها

على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج في منها الى ان

ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف

كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معًا بالعدم والثاني لم يكن

يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج

ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال

ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية قبله او محتاجا الى

ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اى وقت فرضت وحدث

بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية في جميع الاوقات

هذه صفة الاشياء والجميع عندكم وكل واحد واحد

فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء

كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك

محال وهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون

مقدمة في ابطال نفسه فان تغير لفظها غير الاتغيير

بها المعنى **ه** اشارة عن الجواب عن الحجة الثانية وهو ان يتوقف

الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك لم كان لو ارتم

قد كان فيما

قد كان فيما مضى وقتا ما لم يوجد فيه الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث

اليومي في ذلك الوقت موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث لو كان هذا

الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الذي فرض

التوقف فيه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل

هذا الوقت هو مطلوبهم فانه ليس من كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين

الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات

عندهم واحدا في جميع الاوقات فهو الحكم بحيز حقا وان كان لا يعلم من الحادث

اليومي الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذه هو المتنازع فيه **قوله**

قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب

الوجود غير مختلف النسبة الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه

كونا اوليا وما يلزم من ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما

يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغيير **ه** بلا فرع

من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء وهو ان

الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات في المعلولات الاولية من العقول التي لا

واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة عنها وما يلزم من ذلك لزوما

ذاتيا من النفوس الفلكية والاجرام الفلكية فانها بعد العقول بحسب ذواتها بلا

توسط غيرها الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها من الحركة الدورية اللازمة من

اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعها التغير من الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي

المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان يحصل

النمط السادس في الغايات

واجب الوجود واحد ش مراده أن الشارح في القدم والحدوث سهل
بالقياس إلى الشارح في وحدة واجب الوجود وكل شيء فإن ذلك مما لا يرخص
الشارح فيه البتة بل مراده أن مسألة الحدوث والقدم تتعلق بمسألة التوحيد

قوله النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما إليه يتحرك فمن وصل إليها وقف والصواب
أن ذلك هو غاية الحركة فقط أما الغاية المطلقة فهي أعم من ذلك وهي ما
لأجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلاث
مقاصد أحدها بيان أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله و
ثانيها إثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وإنما قدم الأول
لأنه تمام ما قبله من مسألة القدم وأساس لما بعده بيان أن الأول هو أن
الباري تعالى لما لم يكن مستكملاً بغيره لم يكن فاعلاً بالقصد والإرادة فيجب كونه
موجباً وذلك يؤكد القول بالقدم وأيضاً قول القائلين بالحدوث الذي عليه
تعويلهم هو قولهم إن الباري تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت معين
وبالعكس إذ يتعلق الإرادة فيندفع هذا العذر وبيان أن الثاني هو أن
كون حركات الأفلاك شوقية تشبيهية الذي يستدل به على وجود العقول
إنما ثبت بعد ثبوت أن كل حركة لها جهة الغاية بالذات ولا شك أن ذلك إنما
يثبت بأن يعلم أن حركاتها لأجل ذوات كاملة هي أشرف منها
والعالي لا يكون مستكملاً بالسافل وإنما قال لأنه لما أثبت الوجود مبدأ الأول
في النمط الرابع كان في الواجب أن يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في

عذر

النمط الذي

النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والإبداع ولما ذكر أن قدماً كان من
الواجب أن يشير إلى غاياتها فبدأ بالإشارة إلى أحكامها الكلية ومن أن العالي
لا يكون لأفعاله غاية وإن ما يكون لأفعاله غاية ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثاني
فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي غايات تلك الأفعال على وجه
هذا الصنف من الفاعلين وسياقة ذلك إلى النظر التام في إثبات تلك
الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الأول إلى المرتبة الأخيرة
فلذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب **قوله** تنبيه أتعرف
ما الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه
في أمور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات
كمالية إضافية لذاته فمن احتاج إلى شيء خارج عنه حتى
يتم له ذاته أو حال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن أو غير
ذلك أو حال لها إضافة ما كعلم وعالمية أو قدرة وقادرية
فهو فقير محتاج إلى كسب ش هذا تعريف الغني والفقير إلى
مراعاة معناه المحمول على المبدأ الأول ليتبين أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته
واعلم أن صفات الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه وإلى ما هو له بسبب وجود غيره
والأول ينقسم إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره وإلى ما من شأنه
ذلك وهو بمنزلة أصناف الأول هو الهيئات المتمكنة في ذوات الأشياء والثاني
هو الهيئات الكمالية الإضافية وهي كمالات للشيء في نفسه مع الإضافة
إلى غيره والثالث هو الإضافات المحضة والشيخ ذكر أن معنى التام هو

نسخه

الذي لا يستغني غيره في شيء من اشياء ذاته والهيئات الممكنة عن ذاته والهيئات
الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها تستلزم الوجود لغيره ثم المحضة
لما ذكر ان الغني هو الذي لا يستغني في هذه الاشياء بغيره ذكر ان الذي يستغني في شيء من
هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كما يكون نقيض
الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله ومن احتاج في شرح هذه
الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه
لا معنى للفقير الا افتقاره في امر من الامور الى الغير فيصير معنى الكلام انه لو افتقر
في شيء من الثلاثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة
فيه ولو كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول
كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيئا واحدا
فهو خارج عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود ويكون
مفهومه قريبا من ذهن الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا
الفقير في شيء ما فقير ليس بتكرار لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو
الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود واكثر هذا الفاضل
قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود ذكر ماهية الغني وهو الذي
لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله
الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور الثلاثة تعريفا بعينه يشتمل على موضوع
ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة
يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود باذائهما ايضا شيئا واحدا ويكون

كلامه

كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بحيوان
ناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول قريبا مقبولا والثاني قولا
مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو جعل الشيخ تعريفه للاولى
ان الغني هو الذي لا يستغني بغيره وعقبه بقوله فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من
الواجب ان يقول ومن يستغني بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان في جوابه
لما كان في الاول فائدة التعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما
يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه فلم يكن في الثاني فائدة
التعريف فاورد الاحتياج ليعلم انه يستعمل بمعنيين متقاربين قوله تنبيه
اعلم ان الملك انما يحسن به ان يكون عن شيء ما حين يكون ذلك اولى و
الحق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن ما هو اولى واحسن
مطلقا فانه لم يكن ما هو اولى واحرى به مضافا فهو مسلوب
كمال ما مفتقر فيه الى الكسب ش اي قوم من المتكلمين يعللون افعال الباري
بالحسن والاولوية فيقولون ان ايجاب النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله
اولى من تركه فلا جرم لذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا
الحكم في حق الله تعالى يقتضي اثبات نقصان فيه وتقريره ان الفعل الذي يحسن به
ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن من ان لا يفعل فان الفعل كان ما هو حسن به
في نفسه حاصلا وكان ما هو حسن به من شيء آخر والفرض لم يفعل كان ما هو حسن به
حاصلا ولا ما هو حسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان الترجيح بين الشيئين يستفيد بها
ذلك الشيء فيه وفعل غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى كسب

الكون الحي غيره **قوله** تنبيه فما قوله ما يقال من ان الاموال التي
تحاول ان تفعل شيئا لما تحقق الا ان ذلك احسن بها واليق لكونه
فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء
الشريفة فان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان الفعل له غاية
فان صرح بالمقصود الذي ادعاه اليه في الفصل المتقدم وهو كتعقيب لما قبله ومراده
واضح وقد جعل الحكم عاما هنا ولا لمحي العلل العالية التي هي [illegible] بذواتها او [illegible]
في ابداعها واما سلب الغاية من فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الذي على الاول
يفعل لغاية فهو فقير منه من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان
ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تم ما عليه بما في تلك
الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في عليته والحق الاول لما
كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا تغير قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله
بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود وكل **قوله** تذنيب اتعرف ما الملك
الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله
ذات كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك
وليس له الى شيء فقر **قوله** سياق الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه
والذي قبله بالتذنيب لانه في الكل المقدم والتاخر سهو وقع من الناسخين و
هذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا
مطلقا وهو ظاهر والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافة والثالث
كون كل شيء له وهو ايضا اضافة وعلل ذلك بان كل شيء منه فانه لما كان كونه

غاية الاشياء

غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بنفسه [illegible] قيل كون الاشياء منه **قوله**
تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل
من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض
معامل ليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء و
المدح والتخلص من المذمة والتوسل الى ان يكون على الاحسن
او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو
مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد
لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من
فعله متخلص به **قوله** يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها
معنى الافادة والثاني ان لا يكون ما يفيد المفيد شيئا فيستحق المستفيد لان يكون
يفيد مرغوبا فيه وهو ان ابا العباس [illegible] ولذلك لا يكون لعوض بل [illegible]
العوض وهو ظاهر وقد [illegible] لفظ [illegible] مجمل يراد بها تارة الحسن العقلي
كما يقال العلم حسن [illegible] وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح حسن [illegible] الحكماء [illegible]
بالحسن العقلي ولا يليق بهم التعبير [illegible] ولا معنى لها سوى [illegible] واقول هذا الكلام
يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذا اللفظ في الجاهلية [illegible] المعتزلة بحمل الحسن
العقلي واما الفقهاء فيعنون بالاذن الشرعي [illegible] المتقولة [illegible]
[illegible] هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم [illegible] على [illegible] الاصطلاح [illegible]
[illegible] لكن ذلك [illegible] كونها في [illegible] التعدد [illegible] عن آخر [illegible]

وكيف لا وقد مثّل الشيخ جميعا ذكرنا انهما من افعال الطاعة وصنيعه تبعية الى
طلبته فانه لا يحصل كرية فاتكر وهو قريب مما قررناه وانكم لزم القدح
في امثال هذا الكلام الذي سمعته الخواص والعوام وجرى مجرى المثل بمثل
ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بشأنه لانه يدل على مقصوده من عصبيته او جهد
او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه متى العقد الى حصول الفايدة الى الغير
لو لم يكن معتبرا في الجود فوجب ان يقال ان التجويز الذي سقط من تحقيقه وقع على
راس عدو الانسان ما يحق شان العدو انه جاد مطلق الحصول ما يقتضي نفسه لا العوض
والجواب ان الجواد انما يكون من يقصد عن الجود بالذات لا بالعوض وههنا
حصول ما يقتضيه لم يقصد عن الحجر بالذات لان الحاصل من الذات هو حركته الطبيعية
وهي مستفادة كما هي من نفسه لا يقصد كاسب غيره وانما وقع على راس الانسان
اتفاقا والاتفاق في مكن بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات
بل يقتضي اختلال الاوضاع والاعضاء والموت من آثار مقتضيات الذات عند اختلال
الاعضاء ثم ان المقتضي لموت الانسان لا يكون مقتضيا لموت عدو الانسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو الانسان لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الى ذلك
الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال ما ذكره الذي اورده وكذلك القول في الرداء
المصنع او المزيل للمرض فانه يصنع ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية
مضادة لكيفية الخز الملائمة وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد
غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت لم لا يقيد الشيخ تعريف الجود بانه يكون
بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى هذا القيد لكن لما عرف الجود لم

يحتاج

يحتج اليه كما ان من عرف اللذة بانها ادراك الملائم يقيد ذلك بعبارة لذا وكذا احتاج الى
ان يقول بالذات لانها اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول
بالذات وغيره لا يتعقل ونقول فاذن فيظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من
غير ارادة او بارادة فهو مشغول بما هو غير فعله او بما يستتبعه فالجواد هو كل
فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقال الشيخ وانكم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعل قبح به الى اعادة الكلام الذي ذكره في الفصل الثالث من
هذا النمط واقول انما قيدنا انه شرك في الموضوع فقط وهو ان الفاعل الذي
لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وقبح شيئا في العموم فانه حكم عليه هناك بانه
مسلوب كماله وهنا بانه متقبل مستفيض وهو الذي هو اليسير علاوة ذلك كما
ظنه هذا الفاضل **قوله** اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل
السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لقصد
يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب
حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن
عند الفاعل ان طلبه واراده اولى به واحسن لم يكن غرضا
فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل
الغرض معناه انه فاعل بعضهم الاختيار وهو حصول الغاية والفايدة
بان الداعي الى كونه انما يفعل الغرض في بعد الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره
لا الى ذاته وذلك لانه في كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض
فلا بد ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه لم يكن

حسن الفاعل لم يكن لمن يعتبر غرضا له ثم ابيح من ذلك ان الملك الحق لا غرض له
مطلقا ولذلك ان الحق لا غرض له لا مطلق بل بالقياس الى الذات قيل لانه ربما يكون
له غرضا بالقياس الى ما هو ادنى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبدع لا لغرض في ... الكامل
تما قوله وفي نسخة نتيجة كل دائم حركة بارادة فهو متوجه الى غرض ما
المذكور او الى الجهة التي هي كونه متفضلا او مستحقا للمدح
فما اجل عن ذلك فهو اشد اجل من الحركة والارادة ﻫ بين ان كل
متحرك ذي ارادة فهو مستكمل بحركته ويكون النفس الى ... ما لا ... الاستكمال
فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان البارئ تعالى وجميع العقول ... ابدا
لا تباشر التحريك وان النفوس المتحركة لا يباشر بالارادة مستكملة بحركاتها
اعلم ان ما يقال من ان فعل العجز واجب حسن في
نفسه شيء لا مدخل له في ايجاده الفعل الا ان يكون الايتاء
بذلك الحسن يتنزه ويمجده ويزكيه ويكون تركه نقصا ويثلمه منه
وكل هذا ضد الغنى ﻫ لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه
او الى غيره مستكمل بغيره ... ان الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود
اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه غرضا
لمقتضى اختيار الفاعل ... فهذا هو ... وتقديره ... [illegible]
حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في اختياره ... بالاختيار ...
يتنزه من الذم او المجد ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك عند ... ان ... [illegible]
الحسن والقبح العقليين ... الحسن ... يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان كان فيه

اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب الاخلال والقبيح بان كل
فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما ذكر الشيخ من ان فعل الحسن والواجب
من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والمجد ... المذمة وما
يجري مجراها ... قوله اشارة لا تجد ان طلبت مخلصا
الا ان تقول ان النظام الكلي في العلم السابق مع وقت الواجب
اللائق يقتضي منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله
معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة يشهد
بتفصيلها ﻫ لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور
التي تحتها وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة
كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدوره بقصد وارادة ولا بطبيعة ولا على
سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام
جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم البارئ السابق على وجود الموجودات
مع الاوقات المرتبة غير المتناهية التي يجب ان يقع كل موجود منها في
واحد من تلك الاوقات يقتضي فيضان ذلك النظام على ذلك الترتيب و
التفصيل والفوائد المختصة في جميع الاحوال معقولا وذلك الفيضان منها
دونها لغرض هو عناية البارئ تعالى ... وهذه جملة ... تفصيلها فيما
بعد ذلك الفاضل الثاني المقصود من هذه الفصول ... على القصد
والارادة ... نظم الفصول ... ان كان فاعلا
بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا وبالاتفاق باطل فالمقدم

التزام

باطل بيانه ان الترجيح لا يتم من فعل بالارادة فضلا عما اوطلبه فاذن هو مستكمل بفعله و
ذلك ينافي الغنى وينافي الملك المطلق لا عند رجوع النفع فيه وحده وينافي الجواد
الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لا يصال
النفع الى الغير لانا نقول لا يقال تيره وعدم الاتيان بوقوعه مستحق للذم
ونحو الاستكمال وقد ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان الله تعالى لا يفعل
لاجل الشاغل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على غايته
وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل
بالارادة مستكمل فرع منتقد في اثبات الحصر كما قصد من نفي الغرض عن افعال
البارئ تعالى لانه لحظه لا كان مشتمل على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي
الاول وغاياتها افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ ذكر في صفات
المبدأ الاول المتفق عليها نحو اشياء لا انما حالا اثبات كريمة فيها ومعانيها
وانه على نفي الغرض عن فعله وتقدم الغير لانه ادل على ذلك فصدره في الفصل
الاول واثبت الطلب وحده في فصلين بعده ثم قرر الدين في فصلين بعده
وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل
كان ايضا مستكملا ولما كان اتيان ولا الغير للمبدأ الاول العلو
جعل الحكم ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها بين انه
تبع للارادة بين ان المبادي التي منها تمايها ان تحريكها ولما
فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض يصدر عنها
وذكر انه هو الذي الفاضل الشرح والجواب خطابية

لانه ليس غاية

لانه يعقب ما يخرجه لو فعل لا للارادة يلزم ان لا يكون عبثا ولا ملكا ولا جوادا فان
عنيت انه ان فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان التزام الشرع على نفسه فان الكل
غير المعدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستغنيا الاولوية نفعا او دفع المذمة بفعله
فان النزاع لا يقع الا فيه ولو عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجج خطابية
من باب المقامات اقول هذا يدل انه يرى تكرار الشرح خطابة وقد مر في قوله ان
ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل
بالارادة لم يكن غنيا انه يعني معناه انه لو فعل على وجه مستكمل به لم يكن كاملا
بذاته بل كان كاملا بفعله فان الكامل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز
ان يكون الله تعالى مستغنيا الاولوية او دفع المذمة ان يكون المستفيد لحصول
لا يكون تاما لزم ان يكون ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب
المقامات اوليس يعترض له وضعف **قوله** تنبيه
قد بينت لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية
وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولية
يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كان مبدأ الجوهر
فضليتها انها تقع فقد كانت ارادة ما يشبه الجناية المذكورة
وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او
على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة وحده معها او الامور
الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها مفقود ثم حصل ولا يجوز
ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة

خصوصية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخييلية وليس في أمثال ما ذكرناه
الى الأجسام السماوية نفوسنا الى أجسامنا في أن يحصل فيها
حيوان واحد كما علمت لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه
من حيث تستعمله لتطلب مبادى الكمالات منه ولولاه لكانا جوهرين
متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحبة ارادة جزئية او صاحبة
ارادة كلية فيتعلق بها لينال الغرض بامر الاستكمال ان كان وفيه ستر
ثم انفصل الشيخ اثبات العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل
مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات
العقول اولا قصده بل قصد بيان ان الغاية عند اهل الجبر ان لا يذكر غايات
افعال العلل المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فهذا انما قصده
بيان ان لزم المبدأ القريب للحركة السماوية قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل يشتمل
على تقرير ما يلزم يعول قد تبين في هذا النمط ان لنا ان المحركات السماوية متعلقة
بارادتين كلية او جزئية وبين ان هذا الارادة الكلية لطلب الاولى
يعنى الارادة التى لا تتعلق لذاتها بامر جزئى التى تنبعث الارادات الجزئية
عن القوى الجسمانية بسببها لا يجب ان تكون ذاتا عقلية مفارقة للقوام فان الاجسام وقواها
لا تتصور الكليات فتلك الذات اما ان يكون كالجوهر فيما تنبعث عنها الاولى وان لا
يكون والاول هو المسمى بالعقل والثانى هو المسمى بالنفس الكلى محرك السماء لا يجوز
ان يكون عقلا لتشبه امور الاول لان العقل المحض لا يصح تغيره فيكون ارادته شبيهة
بالغاية المذكورة وقد تقرر في آخر هذا النمط ان لنا ان المحرك للسماء يطلب

ارادته ما هو

ارادته ما هو حسن ذاتا ولذاته واقول ان المراد الكلى كالحسن مما يتجدد و
يتصرم على الانقطاع كالكميات المنفصلة او على الاتصال كالكميات المتصلة بل يكون
شيئا واحدا اما موجودا بالطبيعة او معدوما بها دائما والامور التى تتشابه
الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يتعين كان فيها المزيل لما هو
مفقود ثم حصل او نيل كان حاصلا او هو موضع حصول لطالب بل يكون كمالاتها
حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات
انما تكون بسبب القوى الجسمانية وهي بريئة عنها والمحرك السماوي بخلاف
ذلك فانه مريد لامور جزئية تتجدد وتتصرم على الاتصال وقد يحصل للجسم
بالطبيعة المحركة ثم بقوة ادام بنفسه واقول ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا
بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب
مبادى الكمالات منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا
الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية لطالم ليس هو
نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحبة ارادة جزئية منطبعة في جرمها على ما
ذهب اليه الشارحون او صاحبة ارادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء ونفث
منه صورة منطبعة فيها لينال قربا من الاستكمال بتوسط جرم السماء من الجوهر
العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بتوسط ابداننا من العقل الفعال فهذا ان كان
ارتكز ان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء واما ادراه هذا النمط
لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والترديد لا يوجب القطع بوجه
هذه النفس هو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان لا يكون شيئا واحدا حتى

يحصل الا ارتباط وتتم الحركة المتصلة **قوله** اشارة وتنبيه لا يمكن ان يقال
ان تحريكها للسماء للداعي شهواني او غضبي بل يجب ان يكون التشبه
بالحركات ناشئا عن عقلنا العملي **قوله** يريد ان شيئا له غاية الحركات السماوية ليس التشبه
بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة فان شبه علة وجود شيء بالمبادي منقول قد تبين
تمام التحريك الارادي لا يمكن صادرا الا من تصور جزئي او من تصور عقلي والصادر
عن التصور الجزئي لا يمكن الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فاذن هذا التحريك
يمكن ان يكون اما شهوانيا او غضبيا كما في انواع الحيوانات والثاني الصادر عن التصور
العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان
يكون لداع شهواني او غضبي لانهما مخصوصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حال
ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحالة الملايمة فيلتذ او يتغير عن حال الى
فيغضب وانتم لان كل حركة انما لتلذذ او غضبة مع التغير لو وجد في الحيوانات
متناهية فاذن لا بد من شبه بحركات الصادرة عن عقلنا العملي **قوله** ولا بد ان
يكون المعشوق والمختار اما ان ينال ذاته وحاله او ينال ما يشبههما
كل تحريك ارادي فهو في طلب المريد لمختار وجوده مع عدمه وكل مطلوب
مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي تقتضيه فرط المحبة
الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق و
مختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل بالذات او شيئا محصل الذات
فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلب لا شيء
وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اما وضعا او كيفا او كما او ما

يشبهها من

يشبهها من كمالات الجسم **قوله** وانما يجوز الحركة لينال ذات المعشوق ولو كان
المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة موجبة لحصول حال للمتحرك
فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كما شبه او هو ذاته او حالا له
لم يكن حاصلا فحصلت بالحركة او يكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان
يكون تلك الحال حالا من احواله ثم يجب ان يكون مما يناسب ما ذات
المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وهذا
هو الخلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال شبه ذات المعشوق او حاله
وظهر من ذلك تحريك السماء الذي كان المعشوق لا يخرج من ان يكون لان ينال
ذاته او حاله او ينال ما يشبههما **قوله** ولو كان للاول
لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشيء
من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر **قوله** ولو كان المعشوق
مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه والحال يكون من كمالات المتحرك التي لا
يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل دفعة او لا يحصل ابدا فان حصل دفعة
ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان التحريك
يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة من ارادة كلية يقصد بها
جرم عاقل مجرد عن العوائق المادية يستحيل ان يكون شيء منها فاذن المعشوق
ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل امر محصل
الذات خارجا عنه ليس من شانه ان ينال فطلب التحرك انما يريد نيل شيء
به ثم لا يخلو اما ان يكون التحريك لنيل شبه يستقر او لا ثم فانه يوجد فيه شيئا

يكمل المشوق او يكون النيل شبيه له بتغير ولا اول بحال لانه بتعين عود القسمين
المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فتعين ان يكون الحركة لنيل شبيه
له بتغير **قوله** فلا ينال بكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم
وذلك لانه اذا كان المتشبه بالعلة يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون
كل عدد يعرض له ما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة و
لنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب **ه** ان فلا ينال الشبه بكماله اذ هو
غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لانه انما يكون كذلك
اذا كان المستدل من الجزء المفارقة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد
يعرض له ما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين التوجه اشبه لا محالة والنوع او
صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل
المنصرم **قوله** فيكون المعشوق متشبها به بالامور التي
بالفعل من حيث برائتها عن القوة وانتحاء على الجزء الفايض من حيث
هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل **ه** فيكون المعشوق
يعني محرك السماء متشبها به بنحو من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المعشوق بنفع
الفاف جميعا يعني يكون المتشوق المتحرك متشبها بالامور التي بالفعل
يعني المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة وانتحاء على الجزء الفايض وفي
حال كونه وانتحاء عن الجزء من حيث هو تشبه بالوجه يعني مقصوده بالقصد الاول
هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة وانه بالقصد الثاني فانه يترشح عنه
الجزء فالة التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظ ترشح استعارة لطيفة ويدل ان

الجزء لا يفيض

الجزء لا يفيض عن المتحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه وترشح عليه بالعرض **اشارة**
وتنبيه ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة و
انما يجري الا بالقوة فيها مجرى ما بالفعل بما يمكن من التعاقب **ه**
يعني مبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان
الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الجزء القار اعني الحركة لا يقع الا في
اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها الذي هو
الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما في
التي هي هيئات فياضة لان الاجرام الخيرة تفيض انوارها على اجسام السفلية
بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت سعدات
للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة منها في السماء مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهنا تقرير هذا الكتاب وانما سمي
الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى
التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به من العقل **قوله** تنبيه لو كان المتشبه
به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف و
لو كان التشبه لواحد منها بالاخر لتشابهت في المنهاج و
ليس كذلك الا في قليل **ه** يريد بيان كثرة العقول المفارقة
اعلم ان العقل في الاول فقد اثبت في بعض ما قال ان الذي يتشبه به في الجميع شيء
واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر الى ان كل فلك فقد يخصه معشوق
يتشبه ذلك الفلك به فبين الشيخ في هذا الفصل على كثرة وسنذكر البحث في

متشابهة

كونها واحدا في الفصل الذي يليه وتقرير الكلام ان المشبه لو كان واحدا لكان التشبه
في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة
معينة والا لكانت [illegible] وكذلك طبائع [illegible] تقتضي وضعا معينا والا لكان عنده [illegible]
معينة فان وجود كل جزء من اجزائه [illegible] كل شيء محتمل في طبيعته فلذلك المقتضية
لكثرة باجزائه واحدا [illegible] انه لا يجوز ان يكون في طبيعتها المريد لتلك الجهة و
الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مخصصا بذلك لان الارادة تتبع الغرض [illegible]
اثبت اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المشبهة بها وعلم ان بعض
المتفلسفة من الاسلاميين [illegible] ذهبوا الى ان المشبه هو الجسم فكان ذلك [illegible]
بالمحيط به [illegible] ذلك [illegible] تشابه الحركات في الجهات
والاقطاب [illegible] وجب [illegible] المشبه [illegible] التشبه التام [illegible]
التشبه بوجود الاول [illegible] في [illegible] ذلك الروح [illegible] العقل الفعال [illegible] يشبه
فلذلك [illegible] في الحركات والاقطاب [illegible] الغرض الكلي [illegible] التشبه بالعقل الفعال
هو [illegible] الذي به الى الفعل [illegible] بين العقول [illegible] به
الاشياء [illegible] كل فعل [illegible] ذلك فان المشبه به [illegible] الجواب [illegible] الكمالات
الى الفعل [illegible] الكمال [illegible] بالحركات [illegible] الحركات الجزئية
[illegible] هذا الغرض الكلي وتلك الامور [illegible] اختلاف الحركات [illegible]
اثباتها [illegible]
سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف [illegible] كما يجيء بيانه فلا
يكفي كل [illegible] الا الحركة خاصة والجواب [illegible] مضافا الى ما مر ان

ذلك يقتضي

ذلك يقتضي كون الحركات المستديرة طبيعية وقد مر فساده **قوله** وهم وتنبيه
ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز
فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى
اي جهة اتفق فيها الا الغرض بالحركة ثم كان يمكن لنا الجمع
بين الحركتين كما استدعى منها الحركة من الغرض وبين حصولها على
هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان يتوجه جهة الحركة
بنفع السافل جاز ان يتوجه بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان
يقول لما كان لها ان يتحرك وان تسكن سواء لديها الا ان
جهتي الحركة ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختيارية بل اذا كان
الاصل هو انها لا يعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا
فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك **ش** اقول لما شرع
في بيان نسبة [illegible] ان يقول ان الاختلافات
في هذه الحركات وجهاتها [illegible] بالامور المجازية الفاسدة
التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوه وعلموا ايضا ان حركات السماويات
لا يجوز ان تكون لاجل [illegible] ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا
ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركات لاجل ما تحت القمر
ولكن التشبيه [illegible] المحض والشوق [illegible] ولا اختلاف الحركات كان ليختلف ما
يحصل من كل واحد منها في العالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء
الانواع [illegible] موضع والغرض

لايس في طاقة احد ما يحقق بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره
والالام يضيف الى ذلك ايصال نفع الى الغير ويجب عن علم خيريته ان يقصد
التقرب الى الله تعالى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا ولذلك
حركة كل فلك يبقى على ما كان الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
ينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم شرع في ابطاله فقال ولا نقول لهؤلاء انه
لم لا يكون ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل ما هو معلول لها لكن
ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول
قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة لا يفرق في الوجه وينتفع
غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع اذا
كانت العلة المانعة عن تقديم حركتها لينتفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير
من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة ولئن لم يمنع هذه العلة
قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء
وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو ناقص وجودا من المقصود لان كل
ما هو لاجل شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يكون استكمال الوجود لاجل
من الشيء الاخر فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل
الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستتبع الكمالات من القوة الى الفعل
بخلاف السكون فان كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات
فكان لو الكل بالنسبة الى وضع على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون ولا
جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى وضع على السواء واقول ليس مراد

الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بان تطلب التشبه
بل مراده ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وجهاتها بان التمسك
بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة
والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فان تعلق الارادة بالحركة في اصل الحركة الى
التشبه من غير انقياد [illegible] كما في اختلاف جهاتها بمثل ذلك **قوله** واذا كانت
كذلك وقع الاختلاف فيها بسبب متقدم على الاختلاف
من النفع فاذن المتشبه به امور مختلفة بالعدد ه اي اذا كان الفلك
غير متحرك لاجل الحركة وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتفرع على الاختلاف
وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة
قوله والا جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله
تشابهت الحركات في ابتهاج ودورية ه يعني [illegible] الى ما مر
ذكره وهو قول القائل بان الاول هو المتشبه به واعترض الشيخ على ان ذلك
هو المتشبه به الاول يعني العقل الاول والغرض ان الفاضل الشارح عليه بان ذلك
الواحد لو كان تشبهها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات لكن لم
يكن تشبها به بل كان المتشبه غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها
به والتمثيل الحركة الدورية بذلك كما تجوز لو صح على الافلاك تخرج اما
اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها
لذاتها فيها يكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان التشبه
علة لوجوب الحركة ولئن لم يكن علة فاعلية لها واحتمل قد يكون معينة وقد يكون

قوية فلذلك التشبه به ولم يكن المتشبه القريب بحيث يمكن ان يتشبه به كالابعد
الابعد وجوده لم يستفاد من العلة الاولى فاذن ليس من يتشبه به الا مع اعتبار العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استفادة الحركة المتشبهة بكونها باعتبار العلة الاولى
وما بعدها ان كل حركة عن غرض لاجل اعتبار ذلك المعلول الذي هو جوهر خاص من جوهر
عن الآخر ان الحركة يمتنع ان يكون لشوق من جهة انه لان المقدم لا يكون لاجل
ثابت فاذن من الافلاك ليس يكون ذواتها بل بحيث اخر هو التشبه واذا جاز
ان يكون نفس الحركة بحيث اخر لا يكون ذات الفلك فان يكون استتارتها الزهر
ثباتها وحركتها بسبب اخر اولها ادق **قوله** زيادة تبصرة
الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه
بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة
عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوّز انه اذا كان المحرك
يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال
يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض في بدنك من
انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم كيف يكون ذلك
وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة بحسب استعداد تلك
القوة الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب
محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات
من بدنك ثم ان شئت ان تسمع ضربا اخر من البيان مناسبا

لما كان

لما كان فيه فاسمع **ش** قد بين فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه
اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلباً للكمالات اللائقة به والاوضاع
الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها ليست كمالات بالقياس الى
الجسم لا بالقياس الى محركه والكمالات اللائقة بالمحرك هي التشبه بمبدأه في
صيرورته بريئاً من القوة لكن الكمالات والتشبه امران يقتضيان علم اشياء
مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن هيهنا شيء يكمل محرك
كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار منسوباً الى المحرك اسم الكمال وباعتبار
منسوباً الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد
ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك
تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية
قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلاً كماهيات كثير من
كمالات النفس الجزئية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار
في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالاً
واضحاً وهو ان القوة الجسمانية في الانسان لا تتحرك نحو المبدأ الاول بتحريك بدنه
لا تتحرك عند اتصال نفسه الناطقة في افكارها العقلية بمن يتمثل فيها صوراً
خيالية تحاكي تلك الافكار نوعاً ما من المحاكاة وكثيراً ما يعرض البدن من
تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب رعشة او دهشة
او سكون او غير ذلك فيشبه هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك
انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خياله بناء في انفعالها

عن الانفعال الحاصل للنفس من تصور كمالات مبادئها المفارقة الحاصلة لها بالفعل
وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة جسمانية
منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا التي تطيع بدنها فاشار الشيخ الى
ذلك بقوله فانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التأمل والارتياض
بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس
الفلكية وانمح بعدما اطلعت على احوال نفسك تجردها قبل ان تعتبر احوال النفس
الفلكية فاجتهد وبالله الفضل والمنح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال
النفوس الفلكية لكنه لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي
تلك الغايات اخذ في اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة
ما يأتي من الكلام لما قبله **قوله** القوة قد تكون على اعمال متناهية
مثل تحريك التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل
تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية
وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين **ش** النهاية واللانهاية من
الاعراض الذاتية التي تعرض للكم لذاته وتحمل على ما له اولا ثم يتعلق به لكميته بسبب
تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها
الكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته
في الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الانفصال فقد يمكن فرض لانهاية
في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار
جسم او عدد كالعمل فعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي

يتعلق بشئ

يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان
او اعمال متوالية لها عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة
العمل واتصال زمانه او مع الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته
او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة اصناف الاول قوى يعرض
صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة
في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب
من ذلك ان لا تقع على غير المتناهية الا في زمان والثاني قوى يعرض صدور عمل
ما منها مع الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء
ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان لا تقع على غير
المتناهية والثالث قوى يعرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة العدد كرماة
يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون العمل غير المتناهي بحسب العدد غير متناه فاختلاف الاول بالشدة
والثاني بالمدة والثالث بالعدة اذا تقرر ذلك فنقول الشيخ نبه في هذا الفصل
على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف
في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي
تحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان
المتناهي واللامتناهي يقالان للقوى بحسب هذين الاعتبارين مع انهما قد
يقالان لغير هذين المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم **قوله** اشارة في

الحركات التي تفعل حدوداً ونقطاً هي التي يمتنع بها الوصول والبلوغ
عن محرك موصل لكونه في آن الوصول والبلوغ موصلاً بالفعل
فاذن الايصال الذي يصلح لمفارقة الحركة دغير ذلك مما لا يقع في آن
ثم انه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد و
يكون صيرورته غير موصل حصر وان بقي زماناً لا يكون التي
مفارقة متحركاً والآن الذي يصير فيه غير موصل هو غير الآن
الذي صار فيه موصلاً دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلاً
وهو زمان السكون لا محالة ه يريد بيان امتناع اتصال
الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين بذلك
الحركات التي هي علل الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في
هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب
افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات
والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا في آن ثم انه
اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقاً ومباينا له بعد ان كان واصلا اليه ايضا
في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك حينئذ واصلاً
ومباينا معاً فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما
لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك
المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه
فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها مبنية على ان قائمة في الحدود المفروضة في

المسافات

المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان
مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بالآن
الذي يطرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن
الوصول لان الطرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئاً
ليس فيه حركة وان عنوا به انا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو
آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور
ساكناً في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد فهو وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة
اللامماسة فانه يجوز ان يكون طرف الزمان الذي لا مماسة فيه مماسة ثم اقاموا الحجة
على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور والتي كانت باعتبار اتصاله
ميلا فاذن هو موجود آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن
وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يكون
الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن وبينهما زمان ولا يكون الآن
الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين
في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل
وبسبب عدم الميل يكون ساكناً وبعد تقرير هذه المقدمات يعود تقرير المتن فنقول
الشيخ عد من الحركات المختلفة التي تفعل حدودا ونقطا فالحد مستثنى من النقطة
فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثل الحركة التي تكون
اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها

فهو قد قطعت ذلك الحد وانّما اورد النقطة بعد ذكر الحد ولانّ البيان يحلّ الحركات
الآنية الممتنعة التي تقبل نقطة من نقطة دون الانعطاف والرجوع تحوّ الوصل و
اوضح وانّما وصف تلك الحركات بانّها التي يقع بها الوصول والبلوغ لانّ
الحركة المتوجّهة الى حدّ ما انّما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول
بالفعل فهي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالعرض
وانّما ذكر المحرّك الموصل بقوله عن محرّك موصل لانّ الحجة المعتمدة عليها عنده
هي المبنيّة على امتناع اجتماع الحركتين المختلفين في الميلين ولم يسمّ المحرّك الموصل
بالميل لانّه انّما يسمّى ميلا باعتبار آخر كما عرفت وانّما وصف المحرّك بان يكون في آن
الوصول موصلا بالفعل ليستدلّ بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى
امكان وجوده في آن بقوله فان الانفصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير
ذلك ممّا لا يقع في آن ثمّ اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عن كونه
موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانّما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع
انّ المحرك القريب اعني الميل الاوّل لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك الحد لانّ المحرك
الاصلي الذي تنبعث الميل عنه اعني الطبيعة والارادة او القوة القاسرة ربما يجوز
باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع ذلك الزمان موصلا
واشار بقوله ويكون مصيره غير موصل فيه ولم يعترض زمانا الى وجود الزوال في الآن
الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لانّ الشيء اذا كان موصلا في زمان ثمّ صار غير موصل
في زمان آخر فلا بدّ من ان يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا
ولا غير موصل لامتناع خلوّه عن النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لانّ الامر الموجود لم

يرد عليه

يرد عليه الأمر بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان ممّا يوجد في آن كان لا محالة
يوجد في الآن الفاصل فكان الآن الحصول الذي هو حصول الشيء حاصلا مع انّما
لم يذكر المحرّك الثاني في غير الوارد المتجدّدة لانّ الحجة تتمّ من غير ذلك فانّ الميلين المختلفين لمّا
يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لانّ كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر وما كان وجود الميل
الاوّل يمتنع الاجتماع مع عدم كونها بذكر عدمه المعنى في وجه الميل الثاني ثمّ اشار
الى مغايرة الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل غير الآن الذي صار فيه موصلا
واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لانّ
الميل الاوّل لم يعدم فيه بعد وانّما قال وهو زمان لم يكن لا محالة بسبب الحركة عن الميلين
عدد ما وبينهما قد تمّ الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنيّة على امتناع تتالي الآنات فيه
اشكال هو انّ عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاوّل باطل والا لكان للآن
زمانيا وانّه يقتضي ان يكون آن عدمه متّصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين ولو دفعة
الجواب عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير حاصر
لانّ هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده عدم ذلك الآن حتى
انّه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ويعلم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي
بعده لكان جوابا انّ ابتداء الذي هو فيه بحيث يعدم ليس آنا آخر بل هو بعينه ذلك الآن و
لا يتخيّل ان تلك الحيثيّة بعينها في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف
تلك الحيثيّة قال في التقرير كلام الشيخ وانّه لكمال انّ علية هو وجود الميل الاوّل وحصول الثاني
او عدمه على التدريج غير معقول لانّ زمان المصطلح يحتمل الانقسام من غير تجزّ الاوّل
منه فلا يلزم تحصيل شرائط الحصول في كلّ جزء من ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كلام

هذا خلف فان حصول شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك
الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول
شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت
ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا
فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من
ذلك تتالي الآنين الثاني انه لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا
في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلا يكون
ان يتصل الآن بما بعده في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللاماسة
طرف غير آن المماسة وح يكفي هناك آن واحد وبطل الحجة اقول هذا الوجه الاول مبني
الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي هو بعينه فيما لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة
وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول آحاد
كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لان الزمان من حيث هو زمان ليس ملتئما من اشياء كثيرة بل
هو شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهو قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا متصلا
على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف الا ان وجوده يمتنع
الحصول في طرف زمان بل يجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض
القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذه الاعتبار لا ينافي
الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج وقد يقال لما يحصل لا على التدريج بل اما في
طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتهاها مثلا واما في زمان لكن لا بحيث يكون
منطبقا على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا

فيه وهذا القسم

فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع
مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول والكون المتحرك على مسافة ما فيما بين
طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرف او في دون طرف وهذا هو الشيخ
بحث العشرة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن
طرفه وتبيين ذلك في تحديد النقطة فان الحكم بانه نقطة موجودة هناك صادق على طرف
الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانه ليست بموجودة هناك
فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير
النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك على الوجه الثاني لان ذلك يقتضي
تزييف الحجة المذكورة المشهورة في صدر هذا الفصل وقد تعرض بنقض الحجة التي احتج الشيخ
عليها فان آن المماسة الذي يحصل فيه الحركة الثانية لا يتصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون
مبدأ لزمان يوجد فيه غير الثاني لكونه موصلا الا في ذلك الآن فلا يعقل له منتهى
لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان المتنافيان الموجودان اللذان يحصل في ازمنة
دون اطرافها ولا ما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا ما يكون مشتملا على ازمنتها
وطرفها دون ما يوجد في الازمنة دون اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد
الحجة المشهورة في الكتاب لذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل
على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة انه لم يتعرض لذكر المتحرك الموصل هو ان
الشيخ لم يتعرض لذلك السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السبب عن المسبب
الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود السبب الاول ولا يتم انكار
امتناع اجتماع سببين مختلفين دفعة فانه يجوز وجودهما في زمانين مختلفين

١٤١

يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه الا احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام
في كل واحد الا حد منهما من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة في قسمة
ينتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي تحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية هي التي بها تحفظ الزمان المتصل وهي
الدورية **ش** لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المتعاقبتين شرع في الكلام
عن ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة
تنتهي تلك المسافة الا ... تلك الحركة الى السكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة
للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة ... لا اول له ولا آخر كما مضى
بيانه فالحركة التي هي مقداره يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي
لا تختلف اجزاؤها مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما
لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان الكلام ليس
نفي السكون بين الحركات المختلفة ليستند دوام الزمان اليها الى الحركة المستديرة دون
غيرها لا امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة و
الزمان الذي هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو شيء في الاتصال الى اعداد
فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة تتصل سوى الدورية وقد ظهر
من ذلك ان هذا المطلب لا يتوقف على اثبات السكون المذكور كل الافتقار **قوله**
فالاولى انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما
يقولون صار مفارقا لان الحركة المفارقة التي هي الحركة منسوبة
الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيما هو اول حركة مفارقة ولا

يزول كونه موصلا

١٤٢

يزول كونه موصلا واقع دفعة **ش** هذه الفائدة متصلة بالفصل
المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم التي حكيناها عنهم اعني التي ذكرها
الشيخ عند اثبات الآن انه ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد
عليهم من ... في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى
ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها
لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ... الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا
حال الحركة المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او
مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا
او زال عنه كونه موصلا في آن فان كونه اثرا غير موصل قد يقع في ان كما يقع في
زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان بدلت
لفظ المباينة بالا مماسة غير مناف لقوله هنا ان تلك الحجة في نفسها ضعيفة
والحجة التي تكون فاسدة من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى
اما الحجة الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا
ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة **قوله** تذنيب فالحركة التي
تحفظ بها الزمان المتوقع عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية
قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها
هي التي تقوى على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان
الحركة الغير المتناهية هي الدورية فان الحركة التي يجب ان يعرف حال القوة عليها
من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل

هو الفصل تذنيبًا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضًا انه يريد بلا نهاية القوة

لا نهايتها بحسب المدة والعدة **قوله** اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسمًا غيره لانه لا يمكن ان يكون
الا متناهيًا فاذا حرك بقوته جسمًا ما من مبدأ ما يفرض حركات لا
متناهية في القوة ثم فرضنا انه تحرك اصغر من ذلك الجسم تلك القوة
فيجب ان تحرك اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي في
القوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيًا ايضًا هذا محال

يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية وحكم ان القوة الغير المتناهية
لو كانت جسمانية وحركت جسمًا فلا يخلو اما ان يمكن تحريكها لذلك الجسم بالقسر او
بالطبع لانه اما ان لا يمكن محلها لتلك القوة او يمكن والقسمان محالان اما الاول
فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما اشتمل عليه [illegible] الفصول بعده فقوله لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا غيره اشارة الى ابطال القسم الاول
والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيًا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد
فاذا حرك جسم بقوته جسمًا آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد
الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان
ذلك الجسم المحرك يحرك جسمًا آخر شبيهًا بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار
بعينها من ذلك المبدأ المفروض يجب ان يحرك اكثر من الاول وذلك لان
المعاوق انما يأتي القاسر بحسب طبيعته التي له لطبيعة القاسر من حيث هو كذلك
الا ان طبيعة الجسم الاعظم اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل

طبيعة الاصغر

طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون ممانعة الاعظم اكثر من ممانعة
الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما [illegible]
الشيخ في هذا الفصل الا انه بيّن ما مر في الفصل الثاني من ان النقطة ... وحيث
ولما كان مبدأ التحريك واحدًا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة
بالجانب الآخر الذي فرض الا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع
الاقل فيكون جزء ذلك الكل الذي فرض متناهيًا وقد فرض غير متناه هذا خلف
فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما ذكره ما استعمله الشيخ
فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين
لوجب ان يكون تحريكها اياهما مختلفًا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس
الى احدهما بعد ان فرضنا غير متناهية مطلقًا هذا خلف فاذن القوة الغير
المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك
الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي الاول
من القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه تجويز ان يكون
التفاوت في الحركتين بالسرعة والبطء حتى لا يلزم منه انقطاع احديهما
لان المراد بالقوة المذكورة هيهنا هو التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون
الشدة على ما مر ثم ان اورده على سواء الاخرى وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما
استدلوا بوجوب الزيادة في كل يوم على تناهيها ادعى الشيخ عليهم بان ذلك لما لم يكن
مجموعًا في الوجود في وقت لم يكن الحكم بالزيادة عليها يقضي فصل على ان يكون متناهيًا
متناهيًا قال وهذا القائل لم يرد عليه هيهنا بما يرده هو عليهم بعينه وهو قول الشيخ

الحركات التي تعرض هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت فاذن لا يصح
الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم ذكر المصنف وردها بعض تلامذته هذا الحال
واجاب عنه بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تحريك الا [illegible] الحركات
الغير حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقوى من كونها قوية
على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحركات فان مجموعها
لما لم يكن موجودا في وقت امتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال
الفاضل الشارح والسائل ان يعود ويقول انتم انما استدللتم على تفاوت القوة
على تحريك الكل والجزء فوقوع تلك التفاوت في تلك الافعال وهي لا توجد
الا شيئا فشيئا قول الشيخ الحكيم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية متعلق
بما ذكره آخرا بقطع النظر عما [illegible] جميعها لم يوجد في وقت وغير المتناهي
قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونه متناهيا في العدد وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الاثر وقلته لا ينافيان كونه غير متناه ويكون وصفه بها و
باللانهاية بمعنى النظر الا قلا اذا اختلفت حيثياتها او يراد العدد وجهة الكثرة و
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يحتمل مرتبة في العقل او في الخارج متعددا كان او
عددا فيكون لا محالة امتداد جهتان يمكن ان يوصف فيهما الامتداد في الجهتين معا
بالتناهي او يوصف فيها [illegible] في احديهما دون الاخرى [illegible] و
الحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالتناهي لانها على خلاف
الغير المتناهي فاذن الحكم بها في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى
بحسب النظر المذكور واما اشباع سلب النهاية عما اذا كان موجودا معا في المقرر

عند جمهور الحكماء [illegible] خارج عن [illegible] وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر
هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي هي الماضي [illegible] في الجهة الاخرى
التي هي المستقبل لم يمكن الاستدلال بالازدياد [illegible] وجوب التناهي [illegible] واما الافعال
الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت
متفاوتة زيادة ونقصانا بحسب طباع المتحركات المختلفة وجب ان يكون التفاوت
في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا [illegible] فهذا
ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم تقع الي بالفاظه حتى
انظر فيها **قوله** مقدمة اذا كان شيء يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان
قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع
حيث لا معاوقة اصلا **ش** لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالعدد اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالمدة [illegible] وقدم لذلك
ثلاث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم
يكن مقتضيا للتحريك لا يمتنع عن [illegible] ذلك القوة بل كان [illegible] فاذن كبيرة وصغيرة
اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان
الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **قوله** مقدمة اخرى القوة الطبيعية تحرك جسما ما
اذا حركنا جسما ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب
الجسم تفاوت في القبول بل [illegible] ان يعرض ذلك بسبب القوة **ش** وهذه ثانية المقدمات
ولما كانت القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها لا تحرك [illegible] ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة
لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول الا

لما مرّ في المقدمة الاولى بل الغرض تفاوت نفوس القوة فانها تختلف باختلاف
محلها على ما سياتي في المقدمة الثانية وهناك سنبين ان التفاوت كما كان في
الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بسبب الفواعل لا غير قوله
مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم
الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان
بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها القوة شبيه
تلك الزيادة ه وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف
باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها
متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة قوله اشارة تقول لا يجوز ان
يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك الجسم بلا نهاية ه
لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله
وذلك لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة بعضه لو انفرد ه
اشارة الى المقدمة الاخرى وقوله وليس زيادة حجمه في القدر تؤثر في
منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة ه اشارة الى
المقدمة الاولى وهو ايضا لا يحتاج اليها [illegible] لو كانت في الكبر اكثر منها في الصغير
مع ان القوة في الكبر ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين الى المتحركين واحدة لكن
ليس الامر كذلك لما مرّ في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم متحرك لا يختلفان في
الحركة مختلفان ه اشارة الى ما سبق في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت هنا
بسبب الفواعل لا بسبب القوابل قوله فان حركا جميعا من مبدأ مفروض

حركات بغير

حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا ه تقرير البرهان [illegible] على ما قرره هو انه
يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاول
كما مرّ وقوله فان حركة الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على
حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا ه تتميم لهذا البرهان
وانما احتاج اليه لان اللازم مما مرّ ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة من
الجسم الاصغر لكن لما كان ذلك في الحجة السابقة ظاهرا لان القوة الواحدة تحركت
فرض جسمين غير متناهية [illegible] بل انما لزم المحال من حيث كونه [illegible] تناهي حركات
الاصغر بعينه تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة [illegible] التناهي على ما
في المقدمة الثالثة وهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان
امتناع كون القوة الجسمانية غير متناهية التحريك فنبه على امتناع صدور قسمي التحريك
عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع غير متناهية لكن لما كان البرهان الذي
على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر [illegible] من الوضع الذي
استعمل فيه هذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع [illegible]
ما يجب وذلك لانه لم يتعرض الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في
جسم لا مادة له فيه تنقسم بانقسام ذلك الجسم [illegible]
المنطبعة في اجسامها [illegible] القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك
بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر [illegible] اعم من ذلك لكونه [illegible] ولا التحريكات
الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلوا
عن طبائع [illegible] بعضها طبائع بسائط [illegible] فيها [illegible] الكرة

[illegible]

النفوس مع انقسم بانقسام محلها لكن يتمسك بها اصحابنا فاذن هذا البرهان
كان خص مما يجب ان يكون لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور المحركة للفلك جسمانية
في هيولى كما انها مبدأ التحريكات الغير المتناهية كما هو الشيخ بهذا البرهان ليحصل غرضه
مقصوده **قوله** ثم تبين فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية
فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية ه
قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان
في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة
المحركة للسماء غير متناهية وقد ثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى
الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء
ليست بجسمانية وليس كل ما ليس بجسماني بمفارق فاذن هي مفارقة والمفارقة اما
عقل واما نفس والنفس المفارقة اذا ما حركت جسما فانما تحركه لطوع ما فيها
بالقوة من الكمالات الى الفعل ولولا ذلك لما احتاج الى التحريك فاذن هي مفتقرة في
التحريك الى شيء كمالاتها موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات التي فيه
من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولذلك لا يمكن ذلك الشيء الا هو السبب الاول
لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية
قوله وهو تنبيه ولعلك تقول قد جعل السماء تتحرك عن
مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا
مفارقا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان الذي ثبت هو تحريك اول و
يجوز ان يكون المباشر للتحريك قوة جسمانية ه ثم بين في الفصل الاتي

من هذا الشرط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية في
وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم منافاة فنبه على ان ذلك غير منافي
لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه
آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية
وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انها تعقل الهيولى
باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يحصل ما اشكل على
الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب لما كان جسمانيا فهو لا يحتمل الا ذو مقال و
لا وجه لكونها من امر واحد **قوله** وهو تنبيه ولعلك تقول ان جاز
ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة
فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا
آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها
يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول
وينفعل واعلم ان الافعال الاتية لغير المتناهي عن التاثير الغير المتناهي
والتاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاثيره على سبيل
المباشرة وانما يمتنع في الاجسام احد هذين الثاني ه هذا
دفع السؤال انه لو جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة
متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركا لغير الحركة السماوية الدائمة
ثم اطلق ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلا غير متناهي
والتحريك يحرك قوة حالة في جسم ان يستمد منه في تلك القوة امورا متصلة

١٨٦

غير قادرة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية فذلك الجسم لا يمنع انها
يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل غايتها انها تنفعل دائما في الاتصال بالمفارق
بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل التوسط
وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر الشيخ المنع على القوى الجسمانية في
الثالث فقد ذكر الفاضل الشارح ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية يجوز
ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يمكن علة للمتغير ولئن جاز فليجز صدور الحركات
عنه من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع في فرض القوى الجسمانية بانها لا تؤثر
على انفعالات غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما
يصدر عن الثابت بسبب جهة تحركه الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد احوال
في محركها منسوبة الى ارادة وميل طبيعي او قسري يكون كل جزء حركة علة لتجدد حال
وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في كل المحرك والحركات في المتحرك
فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله كالنفس لا العقل ولما امتنع في الافلاك اسناد
تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت استنادها الى نفس واما احتمال كون القوى
الجسمانية قوية على غير المتناهي من الانفعالات عن العقل فليس بلازم على الشيخ لانه
عين ما منع بل كونه لا يتصور فيما لا يتناهى انفعالاته وافي له **قوله** الشاهدة
فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض من تحريكات نفسانية للنفس
السماوية على هيئات شوقية تنبعث عنها الحركات السماوية
على المذكور من الانفعالات ولان تأثير المفارق متصل فيما
يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لكن

[illegible]

فرضنا

١٨٧

غير هذا **ش** فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل
وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غرض من شرع **قوله** استشهاد
صاحب الشفاء قد شهد بان لكل كرة محركا تحريكا
غير متناهي وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية
فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان الحركات بعد الاول
قد يحرك بالعرض لانها في اجسام والحجب الجسم حملوا لها تصورات
عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة
جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك
بذاته وانت اذا تحققت لم تستحسن ان تقول ان النفس الناطقة التي
لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون
الشيء صار له وضع وموضع ويسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك السبب
زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه **ش** قد مر الكلام في بيان كثرة
العقول للذي قوما من المشائين ظنوا ان المنتسب به في جميع السماويات واحد
والنزاع المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدة ذلك في موضع آخر بكثرته وذكر بالوجه
واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان الحركات السماوية من نفوسها المنطبعة في
اجسامها وزعم العقول تحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض
والمتحرك المتحرك كما يتحرك من حيث يتحرك المحرك آخذه فيتصل بالحركة فيجزئ الى
محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا وذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث
هو محرك العقل الاول له او العقل الاول وسائرها عدا ذلك الواحد من المحركين

تحركاتها بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك
غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث كونه حالا
في مادته وهو ما ذهب اليه الاكثر بالتصور المطلق في مبادئ الافلاك
دون النفوس المفارقة والعقول فقد الشيخ عنهم في هذا الفصل شيئين احدهما
قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك
كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون لقوة
جسمانية وهذان القولان يقتضيان ان محركات العلويين واما ثانيهما والثاني
اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية مرتبا دون تشوقاتها وغير
ذلك لان التصور المطلق لا يمكن ان يكون للمحركات بالذات او بالعرض لكن
للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن من عقول مفارقة غير متحركة
بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من ظن ان النفوس الناطقة
تتحرك بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها فبان من المحركة بالعرض ونفى
ذلك الغير عن النفوس الناطقة في جميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من
المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور انما يذهب اليه
قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا
والمعاد فانه قال بهذه العبارة والمتفلسفون في عدد الكرات المتحركة
على ما كان ظهر في زمانه في ع عدد ﻫ عدد المبادي المفارقة وان كنا
يصح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز
ان يكون عددا اكثر ولان لكل كرة محركا ومشوقا خاصا به قول مطيوس

[illegible]

يصح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدا وكرة خاصة لكل كرة مع
انه في وجود مبدا وكرة خاصة لها انه مشوق مفارق **قوله** اشارة
الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم مما علمت ان
لا يكون مبدا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم
كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاقرب
لوجوده اثنان او مبدا فيه حيثيتان ليصح عنه ان يكون عنه
اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة
علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان
الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكونان معا
عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت
قد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا
المبدع الاول في سلسلتها او حيز العقل **ﻫ** يريد بان المعلول
الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد فاما الفاضل الشارح هذا الفصل
يشمل مع الذي عليه على بيان طريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها
في هذا الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط
الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا
بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة
فيتضح لك ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون مركبا من شيئين او يكون الجسم
عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت

في النمط الاول انهم انه لا واحد منهما علة ولا واسطة معلول للاخرى بل
يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد
اجزائه او بوجدها معا ولا يجوز ان تكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن
المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا بنفس متعلق بجسم بل هو
عقل محض ذات فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة متناهية الذوات
هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها
ان هو ايضا محرك لفلك الافلاك او في جزئه العقل لزم ان يكون محرك الفلك
الى الحق ثبت ركالها في التجرد والبراءة عن القوة **قوله** تنبيه قد
يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها و
كواكبها كثيرة العدد **ش** هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب الكثرة
تقدم بيانه ولذلك وسم بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيها على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة
حركاتها عن نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها
والرابع معرفة اختلاف تلك الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي
آخر الفصل ترغيب في تعريف علمها الفاعلية وعدلها ان ذلك اما المطلوب
الاول فالنظر فيه من العلوم الوضعية وكذلك قال قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل
ببيانه وانما اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال
فقول الاجرام التي ينقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم
الى السيارات والى الثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى

وقد رصد

وقد رصد منها الف وتسعة وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب
هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة
والطريق الى اثباتها الاستدلال بالحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد
الاصول الحكمية وهي ان كل حركة لا جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحوي عليه
بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه
فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف المعلم في عددها جملة
لا بحسب زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة
والى جزئية تنفصل الكلية فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض
بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ويختلف مراكز الجميع مركز الارض
واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لا بد منه وان كان لكل من الثوابت
على افلاك كثيرة ممكنا ومنها الفلك هو انكم فلك البروج وسبعة السيارة السبعة
على الرصد المشهور ولكن كان فيه اختلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير
مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك
الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كرية يقتضيها اختلاف حركات ذلك
الكواكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطؤا وبعدا وقربا من
الارض فمن المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام اشكالا غير الكرية كا
لقائلين بالمنشورات والحلق والطوق واشبالها وجعلوها منضورة في جرم
هو ثخن فلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها اليم مختلفة كالقائلين بالاخذ
او بان عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك

وادباره من غير ميل ذلك الى حركة بسيطة متشابهة فى الكل مع اختلافهم فى اعدادها
فان المحصلين الذين بنوا على القوانين الحكمية قد اختلفوا انهم فى اعدادها بعد
اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة فالمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع
يقرب من خمسين فما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطلميوس انتهى مثل
اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه
مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلى المشتمل على ساير افلاكه
الا القمر فان ممثل القمر فلك جوزهره محيط بفلك آخر يسمى المايل وهو الذى
يشتمل على ساير افلاكه وفلكا خارج المركز من مركز الارض ينفصل عن المايل
او الممثل مماس محدبه بهما ومقعرا لهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا
والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى التدوير غير محيط بالارض وهو فى
ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة
واقربهما حضيضا الا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعنى خارج المركز
والتدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان
بطلميوس اختار اثبات الخارج لها او لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة
فى تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس
مركوزة فى الخارج المركز وزاد ابو عطارد فلكا آخر خارج المركز اسمه
فلكا خارجا لمركزه يشتمل الممثل على احدهما ثم سائر المثلات على
اشاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثانى ثم المخرج عليه وهو المسمى
بالحامل للفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع الافلاك الكواكب السبعة

على هذا

على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين
عدة منها موافقة المراكز الارض وثمانية خارجة المراكز عنها وستة افلاك
تداوير تتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى فى اليومية الى الغربية وتحرك ما دونه
بها والكل فلك غير الباقى حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر
فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة و
السرعة والبطوء والقرب والبعد بسبب حركات الافلاك الخارجة المراكز و
التداوير وحركة الكواكب المختلفة الطول الستة من هذه الحركات على
تفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة
التداوير الخمسة المتحيرات وفضل اختلافات الخمسة والقمر والحركة
المقتضية لتناقص البعد بين قطبى الفلكين العظيمين على ما يظن لم يثبت وجود
ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تحركها واثبات الشيخ
وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك منفرد لم يثبت مضافة
الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الاراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها
على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل فى عدد الافلاك **قوله** ويلزمك
على وصولك ان تعلم ان لكل جسيم منها كان فلكا محيطا
بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط
بالارض مثل التداويرات او كوكبا شبيها هو مثلا حركة
مستديرة على نفسه لا تتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب فان
الكوكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها

لا بان يخرق بها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك
اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجه و
حال المطارد في اوجه وانه لو كان هناك انخراق توجبه
جرمان الكواكب او جرمان فلك تداويره لم يعرض ذلك لذلك
وهذا هو المطابق لما في ... وهو مقرره ان النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث
حكمي ولذلك قال ويرتبك على اصول وانهم انهم اختلفوا ايضا في الحركات الافلاك
الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان لكل كوكب منها مع افلاكه
منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكواكب اولا تعلقها ثم بافلاكه
بتوسط الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا ثم باعضائه الباقية
بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة من الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه
التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية
تسعة اثنان للفلكين المحيطين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب
الباقون الى ان لكل فلك من الافلاك المذكورة نفسا محركة اياه وكذلك لكل
كوكب وقد اثبتوا للكواكب حركات في صفحة احد انفسها كما اثبتوا الافلاكها
فان حكمهما في وجوب ابطال الاوضاع الممكنة في القوة الى الفعل واحد وهذا
شيء غير محسوس فيما فوق القمر واما القمر فانه لم يكن نحوه خيالا تراه الا انعكاس
كما ترى من الهالات وقوس قزح اذا وجدنا موجودة وقتا تجد انه لو كان
شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة بهذه
لكن الحكم بالتطوع فيه مشكل الاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لو جوب طبيعته

والشعاع تغيره

والشعاع تغيره من جهة الطبيعي هذه النفوس المحركة في هذا الزمان عدد الافلاك و
الكواكب جميعا لكن الشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او
كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب
ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير الكواكب
مخصصة في الابداع بصور كالية زائدة على صورها المثلات ثم ان الشيخ نفى التوهم المذهوب
اليه عنهم وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فانه
القائل يكثر الحركات المقتضية لكثرة الحركات بل عليه وانما نفاه بشيئين احدهما
البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الاجسام ذوات
الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله ولان الكواكب مستقل حول الارض
لا قوله لا بان يخرق بها اجرام الافلاك والثاني برهان جزئي وهو ان
الرصد والاعتبار يدلان على موازاة مركز تدوير القمر اوجه في كل
دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه كذلك مرتين
احدهما عند كونه في تربيعه ... الاول القرب التربيع والثاني عند
كونه في اول الثور الذي اوجه المستقر بحركة البعد عن الارض عن اوجه الثوري
بخلاف القمر من اوجه متساويان وهو اذا حضيضه الحصم مرتين على التساوي
وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل التدوير
حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته يتحرك ذلك كذلك والوجه في
القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا وكسر عن ذلك ثمانية وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير بعد والثاني يتحرك

بحركته وحركة الممثل جميعاً الى خلاف التوالي احد عشر جزءاً وكسراً وتحصيل
الحامل معه فيه ما سبق انها بنقطها ما ذكر حاقصا مل لاختلاف الجهتين ويبقى حركة
مركز التدوير عن موضع الاول ثلثة عشر جزءاً وكسراً والتقدير انه تحرك الفلكان
من موضع المواذاة حركتها المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي
الشمس على بعد احد عشر جزءاً وكسراً من ذلك ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر
على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من جزء الى
الجهة التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير
على بعدين متساويين بين كل واحد منهما اثنا عشر جزءاً وكسراً ومجموعهما هو
بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى
بالبعد المضاعف ويسمى حركة الحامل في تلك المدة بالحركة المضاعفة وهكذا
يوماً بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها
من الجانب الآخر ايضا ربعا بين الاوج والمركز نصف دور ووافى المركز مقابلة
الاوج من الجانب الذي الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج
من الجانب الآخر مواذاة في مقابلة الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن
المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما
... فلما كان ... خارجا المركز من المدير والحامل والاوج المدير
تحرك ... المشل البطيئة المتوسطة ... العرض وكان المدير متحركاً
بالحامل على خلاف التوالي ... الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف
ذلك وكان التقدير الآخر مقتضيا لأن يكون حركة التدوير في الاوجين متعادة

اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع لم يصر بعد المركز عن اوج الحامل
ضعف سير الشمس عن اوج المدير بعد ذهاب الحركتين بمثل من الاول كثر
فضاها ميل ... والبعد بين الاوجين بمثله فيكون اوج المدير متوسطاً
بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف
دورة استقبل اوج الحامل من الجانب الآخر مواذاة المركز عند حضيض المدير
ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين
معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في هذا ونسبة البعد عن الاوجين المتقابل
ويكونان للاجمال لا الاوج الادنى اقرب منها الى الاوج الابعد وهما اول
الرتقان والحوت فانها مع ... الاوج الابعد ومع الحضيض من الاوج
الادنى فهذه حال ... والعطارد ... في وصولها الى الاوج الى المحل
قريبين في دورة واحدة وذلك ما يقتضيه الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك فان قيل ...
جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين فذلك لا استحالة الى جهة يلزم
الحصول في تلك الجهة فتوجه الى الجهتين ثم حصوله دفعة في جهتين سواء كان ذلك
بالذات او بالعرض او بهما ثم قال كما انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة
عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة دفعة حال حركة الرحى
حركة المميزة ... لو كان مستبعدا الكثرة الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان و
الجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك بحركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك
حركة واحدة مركبة منها فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة

احدثت حركتين في مجموعهما ولو كان شيء في جهتين متضادتين احدثت حركة
متساوية لفضل احديهما على الاخرى وبكونا الزم يكن فضل ولو كانت في جهات مختلفة
احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة بين تلك الجهات على نسبتها وذلك ظاهر فاذا لم يرد
المزاحمات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى
جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة وكلي مختلفة مركبة وكما يكون
بسيط فقد يكون مركبا وكل بسيط متشابهة وكل مركب مختلفة ولا ينعكس ولا الحركات
المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون
جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هو بالقياس اليه
بالذات لكانت احديها فقط ولما ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا
بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يخرج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال

قوله ويعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية
على قياس واحد ويعلم انه ليس يجوز ان يقال ما يقال ان
السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه ه وهذا هو المطلب
الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها
المشوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك انما تتحرك
شوقا الى الفلك الذي كما مر والقول بان محرك الاول الافلاك كلها ساكن معشوق غير
مشتاق يتعلق به الاجماع وهذا الراي حكاه الشيخ ابو البركات البغدادي عن جماعة
الى بعض الاواخر من القدماء وانما مر كلام الشيخ في قوله لما يأتي اشارة الى انه مذهب
لقوم ولما تقدم هذا الراي في الفصل الثاني عشر من المطالب تعرض فيما ذكر

واذا ثبت

واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى تشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
بها فقد ثبت ان لها نفوسا مشتاقة الى العقول المتشوقة اليهم تسعة كما ثبت
العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وهذا
المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عدد العقول عدد الافلاك والكواكب يزيد واحدة
واعلم ان العدد المثبت بالدليل انه لا نقطع بان العقول ليست اقل منه
اما كونها اكثر فمن المحتمل لانه لم يدل على امتناعه دليل **قوله** ويعلم
انها لم يختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع و
ليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها كونها
بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة ه وهذا هو
المطلب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام الفلكية بطبائعها والشيخ استدل
على ذلك باختلاف الاوضاع والاحياز والحركات التي هي مقتضيات الطبائع
كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص
واحد وجميعها مع ذلك مشترك بعضها في اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات
وامتناع زوالها عن الاحياز والاشكال وذلك للمعنى طبيعة عامة هي مبدا
جنس يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة
قوله فبقي ان ننظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا
للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هاهنا
توقع منا بيان ذلك ه وهذا هو البحث عن ترتيب المبادي الفاعلية لهذه الاجرام
ام اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك **قوله** هداية

اذا فرضنا جسما يصدر عنه فلك فانما يصدر عنه اذا صار شخص
ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان
اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وصفها الامكان و
اما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود
المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود و
الوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا
مع وجوبه او غير واجب مع لا وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان الملأ المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا
مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعده
فالخلاء غير ممتنع لذاته بل بالسبب وقد بان انه ممتنع لذاته
فليس شيء من السماويات علة لما تحته والمحوي فيه ه تم الفصل
الثالث هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
العقول وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علل الارواح والاجسام
ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع
صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات غير الاول وهي
العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام
العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي
وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها

واعلم ان البرهان

واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه
العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة للمحوي به
طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالبداية
فان سلوك الطريق الخاص الى المطالب اوضح من سلوك الطرق العامة و
هذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات اوليها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة
لوجوده الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يصر اشخاصا
معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلل لما كانت متقدمة بالذات على
معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر
المعلول مع وجود العلة كان حاله الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب
كان من شانه ان لم يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا
لا بمعية الصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر
فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان
انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة
للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى ولو كان وجود المحوي اذا اعتبر
مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية و
لكن عدم الخلاء في داخل الحاوي لا يمكن ان يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث
لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا
لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء
ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا

الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية امتناع وجوده بل معناه انه
تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفس ما يتصور منه فان المحوي
من حيث هو محوي لا يتصور الا مع ذلك الحاوي وذلك لا يتصور الا مع تصور المحوي من
حيث هو محوي واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال لو كان عدم الخلاء
واجبا لذاته يلزم ان يكون ما هو علة وجود المحوي واجبا بغيره فذلك لان ذلك الغير الذي
يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء
بحكم بوجوب عدمه بالغير المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي على هذا الشرط
المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي واما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع
لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قوله اذا فرضنا حاجة العلة الى
التحقق المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلك الى قوله وحدها
الامكان بعضها من اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير
مختص بهذا الموضع تمهيدا للايراد مخصصا وقصدا للمزيد للايضاح وقوله
هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فيه وجود العلة ووجوبها بيان لذلك
الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هو استثناء التالي على
سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه اعاد وجعل التالي مخصصا
بهذا الموضع فقوله فاذا اعتبرنا تحقق الحاوي العلة كان مع المحوي امكان ان يختص العلة متقدمة
في الوجود والوجوب على تحقق المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما
يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع
وجوبه كان الملا المحوي واجبا مع وجوبه كما لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه

يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف ولئن كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في
نفسه واجب لعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس بعض الحاويات
علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تحقق الحاوي الى قوله على تحقق المعلول
تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لان لا يتشوش نظم الحجة تنبيه والكلام فيه ان
بحذفه يحتاج ما قبله الى ما بعده واقول الاولى انه ما قرره اولا غير كاف في هذا
الموضع لانه لم يتقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه
لا يفيد مقارنته عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المشخص كما ينبغي
للخلاء ولا للعدم فيه اعتبار معه ثم لو اقتصر على هذا فاذا ذلك اقتصار الى ما هو مقتضيا لا
استناد بعض الاجسام الى علة فضلا لا يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن لو لم يكن
لم يقيد العلة بكونها جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا لم يستقم البرهان فان لفظ مثل
هذا المعلول على مثل هذه العلة بعضه يوجب الخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول لو لم
يتقدم قوله فاذا اعتبرنا تحقق الحاوي الى قوله على تحقق المعلول لكان قوله ولكن وجود
المحوي وعدم الخلاء في الحاوي ثم نظم هذا القول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا
الى آخره فان ذلك يصير تقديره الى المقدمة مستقلا على تقدير الا استثناء او يسقط منه
يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من
قلم الناسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم يكون مع التمام متأخر
كالحكم يكون مع المقدم متقدم والعقل المحض هو علة المحوي انما يوجب مع الحاوي عند عدم فيه
على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ثم عليه يعود المحذور فهو متوجه لان المعلول ههنا
بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الا تفاوت بين شيئين

بكون الفلك كاسحد جاهز الآخر حيث ذاتيهما واثنانه على ملازمة ذاتية بين
شيئين لا يمكن ان ينفك احد جاهز الآخر كما مر في الخط الاول **قوله** واما
ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي
فغير ممتنع هو بالبديهة يوهم ولا يمكن **ه** لما فرغ عن بيان امتناع
كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم
لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب
الى ما يتصور فيه مناسبة ومشابهة بوجه لكن كمالات العلة اتم وجودا من المعلول
لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد تماما منها لم
لان تغيره وتغييره واقوى واعظم منه لاشتماله على الصورة والمقدار وعلى ما هو مثله
مع زيادة كان اسناد الاخس الى الحاوي ابعد يمكن من اسناده الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه
غير مذهوب اليه بالوهم ليس يمكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة للجسم
في قول الشيخ هذا الى الخط بانه ظن من ان يجوز ان يكون الاشرف الاخس وليس كذلك لانه
لو علل امتناع هذا القسم بانه اشرف لكان بيانه خطابيا الكلام ليس ذلك الا كونه غير مذهوب اليه
بالوهم واما كونه غير ممكن فمتعلق الكلام بما سيأتي والمبرهن لم يستعمل في تصحيح اثباته ما يأتي
على ما تبين من صناعته **قوله** وهو وتحيره ولعلك تقول هب ان علة
الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاوي ومحوي
سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي
ههنا كالاول فنا ذكره لانك تجعل الحاوي وجود عن علة قبل وجود المحوي
فالشيخ ان الحاوي انما كان وجوده يستحيل امكان المحوي اذا كان علة

لسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين يوجد بوجود السطح
فلا يجب معه ما يملؤه اذا كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن
علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود
الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما
الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل تقول ان
الحاوي والمحوي وجبا معا من شيئين **ه** تقرير الوهم ان تقول لو
سلم لك ان شيئا من الاجسام السماوية ليس بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة
متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي
صادرين عن علة واحدة او عن اثنين وعرفت في ذلك يلزم القول بالخلاء
الخلاء مع وجود الحاوي وتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول
الشيخ سواء كان عن واحد في قوله لكنك تقول انه يلزم من كون الجسم
حاوي ومحوي سواء كان عن واحد او اثنين اشكال لانه تقرير كلامه لم كان هكذا
سواء كان لزوم الحاوي او لزوم علته عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي
ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يجب ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه
ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي ومع لا تكون العلتان واحدة فلا عن واحد ولكن
فربما فرضه اوله وجوابه بعينه سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد
او اثنين لم يكن سطحا للمحوي ولنا في كون الحاوي والمحوي عن واحد ويكون
احدهما متوسطا دون الآخر لم يكن تاما في الاول في علة
بل السماويات لها مبادي ... انها ... الاولى

فانما يختلف صدورها عنهما بحسب ترتب العقول التي هي شروط توقف تلك
الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من
المحوي وقد تعضهم انما يستند اليه على حسب شرف المراتب وهي العقول فادون قول
الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين لستلزم ان يكون مفسرا
بشئ ما حتى كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يكفي لترتيبهم على
التقديرين وتحرير التنبيه ان الوهم لشن تعد تقدم الحاوي على المحوي المستلزم
لامكان الخلاء انما يرتفع عنه كون الحاوي علة وذلك لا يكون الا عند مشخصه وتحدد
مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب خلاه مع حصول ذلك التحدد لكون
المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم
يجب تقدم فان مع المتقدم بالعلية الا تقاقيه لا يكون متقدما الخصم الا
اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها
والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذي بالطبع لان
التقدم بالطبع غير مقصود ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته
المجردة عن الاضافة فهو غير انعكاس المتاخر بالطبع بحيث لا يستلزم المتقدم
من غير انعكاس والغرض ان اصل الكلام بان الحاوي ولو لزم ان يكون مع الكل الى
فرض متقدما بالطبع ما دام الامام والشيخ تعرضا الاحتمال ساقطا بذلك
قوله وهم وتنبيه ولعلك تزيل فتقول اذا اخرج على الاصول
التي عرفت انه يوجد من غير جسم حاو واخر غير جسم موجود عنه
هذا الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر

بالذات

بالذات ولكن المحوي معلولا الغير الجسم الاخر فانها اذا اعتبرت معيته
مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي المحوي
ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول لعله التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي
هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه
انما يفرض بحسب تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا ينسب له
على المحوي وليس كل ما هو بعد مع شئ بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية
ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون
ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبلي قبلا اللهم
الا بالزمان **ه** ثم ازاحة الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة
بيان وهو ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة
فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا
فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا مع وجود المحدد
التنبيه الجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غرض الشيخ **قوله**
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا يجب
اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو امكانيهما غير
واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم
يكن هناك تحدد لشئ لا امكان ان لم يملأ كان خلاء وانما

يرهن ما يبرهن اذا كان تحدده فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا
بمادة او غير محيط به فيكون خلاء **ش** هذا العقد اوضح وقد مر ايضا
في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **قوله** اشارة وهذا
القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او
نفسه التي تكون لصورته او الى جملته **ش** ان البرهان المذكور على
امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي
يكون مبدأ الصورة ان كان ذا صورة او ذا نفس لصورته او جعلت العلة جملة الحاوي
فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون
علة وانها مع هذه الاشياء يفرض علة فانها لا تتم موجودا الا مع الجميع **قوله**
تذنيب قد استبان انه ليس الاجسام السماوية بعضها علة
لبعض وانت ايضا اذا فكرت في نفسك علمت ان الاجسام
انما تفعل بصورها والتي هي القائمة بالاجسام والتي هي
كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة
حتى يوجدها اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا
يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون
معدة لاجسام اخر لصور ما يحدث فيها او اعراض **ش** لما تبين
امتناع كون كل واحد من السماويات علة لما تحويه وكان من المستبعد ان تكون المحوي
علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليس علة لبعضها البعض مما يقبله

المقدمة الاولى

الاذهان برهة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكنه لما كان احد المقدمتين
الاوليين غير مبرهن في ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما
علة لجسم اخر وهو البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احديها
ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا
من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا
ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يمكن من حيث هو بالقوة
فاعلا والنفس من الشيء متناع كون المادة فاعلا بان للمادة فاعلا بتمامه والواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نفس الشيخ في النمط التاسع على
ان علم الباري تعالى بغيره صور في ذاته فهو اذا بسيط فاعل وقابل معا اقول انما
تعليله المذكور فبطل لان الشيء الواحد انما لا يكون فاعلا وقابلا بالشيء واحد فان
الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يكون فيه المفعول بل يكون
والواحد لا يكون نسبته الى واحد اخر بالوجوب والامكان معا اما اذا حصل المفعول
المعقول الصور مثلا كالنفس فانها قابلة بما فوقها فاعلة فيما دونها وكان الحجم
فاعل الجسم اخر لكان فاعلا له بتوسط ذلك الجسم وقبله بتوسط الصورة بجانبيهما
وهما متغايران فاذن التعليل بذلك يبطل واما قول الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في
ذاته فان كان على ما ذكره كان الشيخ ان يقول الاعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار
كونه عقلا مجردا فيصح ان يقارنه صور المعقولات وكونه موضوع الاعتبارين
شيئا واحدا اخذوها باعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها
على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة

المقدمة الثانية

غير صور الأجسام انما يصدر بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور
تتقدم بمواد الأجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كمالات قوامها بمواد
تلك الأجسام فلذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بتوسط تلك
المواد فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل
ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان
مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة
لذواتها دون افعالها لكن النفس انما صارت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من
حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات و
الفعل جميعا لذلك الجسم وح لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف وقد ظهر ان
الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان ما يفعل بمشاركة
الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير
مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا
علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات
نعود الى المتن ونقول قوله والاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى
المقدمة الاولى وقوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كمالية
لها ليس كالنفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة
الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من
هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجدها او لا توجد
بها الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا

المقدمة الثالثة

المقدمة الرابعة

بالهيولات

بالهيولات الاجسام ولا بصورها بتوسطها وهناك تبين امتناع صدور الاجسام
عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور يتجدد
عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك
بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار
التي يجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد
على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض ولكن بعض الاعراض التي
تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة
لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك
كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد زوال
الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول

قوله هداية وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية
موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحد فقط لا يشارك
شيئا آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من
الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام
السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة
وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين
معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن
ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية
واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد

الواحد والسماويات بتوسط العقلية ه قد ثبت بالطرق
الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب
الوجود واحد وان وجب الوجود غير معقول على كثرة قوله الاجناس الانواع
فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها
وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات تمهيدا لذلك
اصولا فذكر انه قد ثبت عن استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن
امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما
او جسمانيا او نفسا احكام ثلاثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط
ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل
هذه الفوايد وسم الفصل المهم بالتحصيل **قوله** زيادة تحصيل ولين مجوز
ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها
لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي
بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية بسبب
في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات ه
هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار
العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان
كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل

انقطاع

٢٠٠

انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان
يستند الى غير العقول فاذا العقول نازلة في استفادة الوجود منها الى عقل
الفلك الاخير وعلم الشارح لم يجزم بكون العقل الاول علة الفلك الاول
ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالهما في علل الافلاك
المتوالية ولا بمساوات العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مساوية
مع الافلاك وبانها لا يمكن اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم
فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ونظر من ذلك بان
اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف **قوله**
زيادة تحصيل فهذا الضرب من ادنى ان يكون جوهر عقلي
يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي ه اراد ان يبين كيفية
صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب
صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور
الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي
بان صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا من جوهر واحد عقلي ولكن
العقول يصدر شيئين من شيء واحد ناقض القول بان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
يقتضي اذا حمل على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون
الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد آخر
وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتب علة

للآخر إمّا على التوالي أو بتوسّط الغير من العلل وهذا ظاهر لمن تأمّله فإن وجد بوجوه
كثيرة لا تعلّق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكنّ المراد منه أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا
واحداً إذا كانت جهة الصدور واحدة أمّا إن تكثّرت جهته واعتباراته فقد
يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتّبة ولذلك حكم الشيخ بصدور الأعراض الكثيرة من معلولات
مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة الكثيرة جهاتها واعتباراتها بالنسبة
إلى تلك الأعراض وإلى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله ومعلوم أنّ الاثنين
إنما يلزمان عن واحد من حيثيتين ش وتكثّر الجهات والاعتبارات
ممتنع في المبدأ الأول لأنّه واحد من كلّ جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة
واعتبارات متكثّرة كما مرّ وغير ممتنع في معلولاته فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد
وأمكن أن يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ووجوب انتهائها
إلى غير الأول جملة وبقي ههنا بيان كيفية تكثّر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن
الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدّم لمقدّمة فنقول إذا فرضنا مبدأً أوّل وليكن
ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو أولى مراتب معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن
ا بتوسّط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب
شيئان لا يتقدّم أحدهما على الآخر ولئن جوّزنا أن يصدر عن ب بالنظر إلى شيء آخر
صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء ثم من الجائز أن يصدر عن ا بتوسّط ج وحده شيء و
بتوسّط د وحده ثانٍ وبتوسّط ج د معاً ثالث وبتوسّط ب ج رابع وبتوسّط
ب د خامس وبتوسّط ب ج د سادس وعن ب بتوسّط ج سابع وبتوسّط
د ثامن وبتوسّط ج د معاً تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر

وعن ج د معاً ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوّزنا أن يصدر
عن الثواني بالنظر إلى ما فوقها شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسّطات التي تكون فوق واحد
صار ما في هذه المرتبة أضعاف أضعافه ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له فكذا يمكن أن يصدر أشياء
كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد وإذا ثبت هذا فنقول إذا صدر عن المبدأ
الأول شيء كان يلزم ذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأول
غير مفهوم كونه ذا هوية فإذن ههنا أمران معقولان أحدهما الأمر الصادر عن
الأول وهو المسمّى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّى بالماهية
فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأنّ المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم تكن هوية
أصلاً لكن من حيث التعقّل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ثم إذا اعتبرت الماهية
وحدها إلى ذلك الوجود عقلت الإمكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها
وإذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقلت الوجوب بالغير فهو لازم لتلك
الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول ولذلك جاز اتّصاف كلّ
واحد من الماهية والوجود بالإمكان والوجوب وأيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر
عن الأول وحده قائماً بذاته لزم أن يكون عاقلاً لذاته وإذا اعتبر ذلك مع الأول
لزم أن يكون عاقلاً للأول فهذه ستة أشياء وجود وهوية وإمكان ووجوب وتعقّل الذات
وتعقّل المبدأ واحد منها في أعلى المراتب هو الوجود وثلاثة في ثانيها وهي الهوية
اللازمة للوجود باعتبار مغايرة والتعقّل للذات اللازم للوجود والتعقّل للمبدأ
الذي استفاده من الأول واثنان في ثالثها وهما الإمكان والوجوب الخارجيان

عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهذه
ثالث هذه المراتب مع الوجود المتعلقان في ثالثها والمعلول الاول ثانيا وان هذه
الامور تضمنت دائرة كما ذكر كان المعلول الاول من جزء الجملة ليس بحقيقة الا واحدا
والهوية والامكان مشتركان في انهما حالتان لذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة
والوجود والتعقل مشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل
للمبدأ مشتركان في انهما حالتان مستفادة من مبداه فهذه الاحوال الثلاث هي التي عبر عنها
بالحيثيات الموجودة في العقل الاول والثاني مشتركان في انهما حالة في ذاته
والثالث معبر عنها بانه حالة بالقياس الى مبداه وهذا المراد من قوله من ذكر الحيثية
واذا تقرر هذا فلنرجع الى بلغة شرح المتن فنقول قول الشيخ في المذكورة لم يحكم حكم
عقلا يلزم عنه جوهر عقلا وجرم سماوي تنبيه على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا
للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول
جوهر عقلي سواء كان هو اول المجاعل او غيره لكن لما كان اول الافلاك هو
الفلك المحوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبهة في مصدره لا
يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن استناد جميع الثوابت اليها
بل هو عقل آخر بعد العقل الاول **قوله** ولا حقيقة تتحد في هناك الا ما
لكل شيء منها انه بذاته امكان الوجود وبالاول واجب الوجود
وانه يعقل ذاته ويعقل الاول ه اشارة الى ما يستند الكثرة الى العقل
الذي هو المعلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر من هذه الامور الستة المذكورة
ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما فهي والحيثيات الاخر

من الجهة

من الاربعة التي ذكرناها لا غير **قوله** فيكون بما له من حاله الاول
الموجب لوجوده وبما له من حاله عند نفسه مبدأ الشيء ه اشارة الى
امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر
الى الاول وهما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين يحصلهما المعلول
بالقياس الى مبداه ومن تحصلهما كلتا المذكورين التي بها صار مبدأ العقل آخر
قوله وبما له من ذاته مبدأ الشيء آخر ه اشارة الى حالة في ذاته
المستقلة مع الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ للفلك **قوله** ولانه
معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات ه اشارة
الى الامكان كثير المعلولات مشتمل على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار
بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في
اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك غير متكثر بل واحد كما مر **قوله** وكيف
لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب ه اشارة
الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما فيما قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما
مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما
للاوصاف المذكورة **قوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه
للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن
المناسب للمادة ه ان ينبغي ان يسند على العقل الذي تحته الى حالته التي
بالقياس الى مبداه وجرمية الفلك الذي تحته الى حالته التي له في ذاته فان ذاته
بالمادة اشبه كما ان الفائض عليه من مبداه بالصورة اشبه والمعلول الشبيه العلة و

ويأتيهما شرع ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب
به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني ه ثم أشار بقوله
ويجوز أن يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصيرهما سببا
لصورة ومادة جسميتين ه الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالين
المذكورتين اعني انه من حيث كونه بالقوة ومن حيث كونه بالفعل فانه بالأول
صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ
لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الهيولى للامكان مديين
في ذاتيهما وجوديين في نحوهما كانت المادة متعينة لانفرادهما وجودية بالصورة
لاجل كون الهيولى متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت
المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول و
لاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان الصورة تقدم … على
المادة فهذا ما اوردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة واقتصروا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء حتى شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب سبب
الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته الكل وهذه مؤاخذة
يشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفق على صدور الكل منه جل جلاله
ولكن الوجود معلول له على الاطلاق فان … في كلامهم … معلولا الى
بالذات كما يسنده ونحوه لا يحمل الا على قضية العرضية والى الشيخ وغيره تكلم في

ذلك منافيا

ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح من نسب كلامهم في
هذه المسألة الى الوهن والركاكة كما نسب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ رحمه الله
خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل و
فلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه
ويعقل غيره ولقد كان في الواجب عليه ان يفصل فان الحجة على ذلك في هذا
الموضع اقول الشيخ لم يجعل للوجوب وحده مصدرا لعقل آخر في موضع من كتبه
التي وقعت الينا كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات
وغيرها من رسائله بل جعل عقل الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله وجد
في الكتاب الآخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدأين لفلك فحاصل ما ذكره لا تناقض بينهما كما مر ولعل الحجة التي ذكرها
لذلك كانت … في هذا الموضع على تصور … وقد كان الشيخ حجته
في موضع عرفت السنن الفصحى فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور
المذكورة غير الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصح التعليل في هذا الموضع و
كرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة … جميع
الموجودات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليها انها على تقدير تسليم
كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف
احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا
مشتركة على التساوي فليس كذلك بل هي مما يقع على ما تحتها على التشكيك الا امور
بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من

محتلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل
الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عنه الا انه بكمالاتها ويطلق
على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شئ من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح
الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا
مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال
بهذه العبارة ولكن لا يمتنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم تتبعها
كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه شئ واحد ثم ذلك الواحد يلزم حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك
الشئ واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من
هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب لاجل ذلك ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة
لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الكرماني حكم
بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه ظهر فساد توهم الجمهور
جنسا لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اولا و
هذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بالتحليلية بحسب الاجزاء في العقل
ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات
الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات
الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ
لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر علة وجه تعيين الاشياء المتصورة
مبدأ لامكان الصورة والاشياء المادة مبدأ لامكان ان الذي المادة دليلا والذي

عول عليه

عول عليه في سائر كتبه لكن الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان
الشفاء واذا رايت الرجل العالم يقول هذا اشرف وهذا اخس فاعلم انه يخبط
فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث
العلمية اقول اذا استند سببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك
وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم
لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة
لا خطابي قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات
كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي ابرأ من الامكان لا يتبع
حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس
الى مبدأها في ذاتها اعني الطبيعة الوجودية الوجوبية فان الجسم يتبع الحال
المناسبة لها على ان الشيخ لا يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى
هذه التفصيل وهو لم يجزم لتحقق ذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك
ما هو اكثر من ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكر هذه
تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط
وسائر اعتراضات الفاضل الشريف يعلم بما مر **قوله** وهم وتنبيه ليس
اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح
عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود
مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا
ينعكس كليا **ه** تقرير هذا الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة

الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكل عقل مشتمل
على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وذلك لا
الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا اقتنا ان كل عقل وفلك
بعيد ران معا من عقل فذلك العقل مشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان
كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر منه عقل وفلك معا فان الموجب الكلي
لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول التي هي متفقة الانواع يجب ان يكون
متفقة المقتضيات قوله تذكير فالاول مبدع جوهرا
عقليا بالحقيقة هو مبدع جوهرا عقليا وجوبا الى جوهر عقلي
لا يلزم عنه جرم سماوي ش لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة
او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى
من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك
فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما
بان المتوسط بين الاول وبين الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على
سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ الدليل على ذلك
وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ يصدر والعقل الثاني عن المبدا الاول بتوسط
العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول
بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل فسكت به تحقير
الشيخ العقل الاول بانه المبدع الاول بالحقيقة لان الابداع بالحقيقة على ما قررناه
هو الفاضل معتبر بلا ايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل

وبتوسطه م

الاول لكان

٢٠٨

الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تتقيد
الى شيء غير عللها القريبة وح لم يكن الاختصاص بالعقل الاول فهذه المقدمة وهي
وضعات تبين ان ما توهمه ابو البركات ثم من كلام الشيخ ش وباقي الفصل
ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا للمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول و
الافلاك والغرض منه اعادة البحث عنها قوله اشارة فيجب ان يكون
هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان
يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك
في استقرارها ومنها ما لم يفتقر بها الصور ش يريد بيان صدور نفس
عالم الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فانه
الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالعقل الفعال
فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع الانواع التحيز والحركة بخلاف
الاجرام السماوية لم يكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون لها سببها
القريب مشتملا على نوع من التحيز والحركة ولكن ليس هناك شيء يشتمل على التحيز والحركة الا
الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية مدخل من التاثير في تحصيل
هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان
كل واحد منها قابلا للتحيز والحركة في حد ذاته وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر
فيه اختلاف في اجرام السماوية وان اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في
احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية مشتركة في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة
المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون المقتضي لتلك الطبيعة ما يؤثر في وجود المادة المشتركة

ويمكن ان يختلف مبدأ بعضها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في
ايجاد المادة اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان تكون عللا لمواد اجسام اخر
كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وجودها بلا
مشاركة غير واحد معين على الذات واحدة بل يكون ارتباطها بواحد يرجع الى
امر واحد كما مر في النمط الاول لا يمكن ان تكون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو
الذي بعينه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صورة العالم الاسفل من
جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من
قول الشيخ ولا يتسع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي
وجود العقل والطبيعة للنفخة الفلكية في استقرار رفع المادة ما لم يقترن بها الصور
كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم تقيمون كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم
آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر اجيب بان
الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افادة اصل وجود المادة بل هي شريكة في جعل ذلك
الوجود بحيث يقبل التحيز والحركة في جهة كما مر **قوله** واما الصور فتفيض
ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاتها بحسب ما يختلف من
استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة **ش** لما فرغ عن ذكر كيفية
صدور المادة العنصرية من مبادئها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا
من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى
الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلافات اوضاع العلويات وحركاتها وذلك
بانه يكون اذ يحصل للمادة تأثير ما من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او

او بوسط

245

او بوسط منه فيحصل لها استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهرها فاض
من هذه المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك
مخصصات ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امرها
يصير مناسبة لذلك الامر بعينه او له او فيه مناسبة اشد من امر آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا
لوجود ما هو اولى فيه واما الصورة ولو كانت المادة على التهيؤ العام الاول
لتشابهت نسبتها الى الصور الى ما يمكن بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف
انما يستند الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بمادة دون مادة الا لامر
آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة مثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعينه اشد مناسبة للصورة
المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان
تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق
قوله ولا يبقى لها الاختلاف الا الاجرام السماوية بتفصيل ما
يلي جهة المركز منها يلي جهة المحيط وباحوال تتبع ذلك الاوهام
تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر **ش** يريد ان
تغير السبب لاختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام
السماوية المقتضية لتفصيل كرة يلي المركز عما يلي المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك
الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا السبب اجمالي واما المفصل فقد قال ذلك
الاوهام وعلم ان الشيخ ذكر في الشفا ان قوما من المنتسبين بهذا العلم غير الكندي
ومن تبعه قالوا ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شي ثابت في حشوه

فيلزم محاكمة الشمس حتى يستحيل نارا او ما يبعد عنه بقي ساكنا فيصير الى البرد والتكثف
حتى يصير ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكن اقل حرارة من النار وما يلي الارض يكون
كثيفا ولكن اقل كثافة من الارض فقلة الحرارة وقلة التكثف يوجبان الرطوبة فالى
اليبوسة اما من الحرارة واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي
يلي النار هو احر فهذا كيف العناصر ثم قال ان ذلك ليس ببعيد عند التفتيش لا يصح
لم يكون الوجود اولا الجسم ليس في نفسه اصل الصور المقومة للجسمية وانما يكتسب سائر
الصور بالحركة والسكون ثانيا ولكن الجسم لا يمكن ان يوجد مجردا عن الصورة الجسمية التي هي الابعاد
فقط مالم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يمتنع في وجودها صورا اخرى تستلزم الابعاد
ولهذا سبب فانظر حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة في الجسم المتخلخل حيث
يمتنع غيره في الحركة والسكون الا وقد ثبت طبيعة لكن يكون الجسم اذا اقتضت طبيعته حفظا في
المواضع لا انحفاظها داخلا في تركيب الاجرام الاربعة فاعرض ان [illegible]
يحدث بالتركيب بعض منها من الاجرام السماوية لا في اوضاعها [illegible]
جعل كل واحد منها ما يهيئ له الصورة جسما بسيطا فاذا اتحدت [illegible] الصور [illegible]
او يكون ذلك كل بعض [illegible] واحد [illegible] انفسا [illegible] من الاسباب
الخفية فينا **قوله** ويحصل فيها بحسب تهيؤ السماوية وعن امور منبعثة
من السماوية امزاجات مختلفة الاستعدادات نحو بعدها وهنالك
يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا
العالم **ه** اراد ان يشير الى سبب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها
انما يحصل بسببين احدهما نسبة العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة من السماويات اما

النسب

النسب فكما ان الشمس بموضع من الارض يقتضيه اضاءة ذلك الموضع ومتوسط
الضوء تسخينها وبتوسط السخونة تخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل والصعود
لا امتزاج من موضع الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه امتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من
السماويات وكالابدان الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي بها [illegible] فخالف
عنها فانها امور تنبعث من الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير بذلك الصور سببا
لحالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فحالة صارت محركة لهذه الاجسام الارضية
بعضها بالبعض كالاشياء في القوى النافذة فصارت علة للامتزاجات واعلم ان المراد
الامور المنبعثة عن السماويات ليس هو تلك الصورة والنفوس منها لانها ليست منبعثة عن الجسم
وانما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد به تلك الهيئات المذكورة التي تعدو موضوعاتها لان
يكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين يحدث المزاجات المختلفة
ويستعد كل بعدها [illegible] لا عند العقول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية و
الناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني
قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة
الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه
وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك فيما اعطيته من الاصول
يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان **ه** يشير الى ان اخر مراتب الوجودات
العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهر عقلي هو العقل الاول لان
ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا فيما في اول الابداع بريئا عن القوة و[illegible]
كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بالوسائط الكثيرة [illegible] يحدث بحدوث مادته كان كالاتم

متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الآلات اما افاضات الجواهر العقلية عنها بلا آلات
البدنية وبالبها من الاجسام التي بعدها فتعول تلك الاضافات فيما انتهى الى الكائنات
قطع الكلام في هذا النمط والفصل التام اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة لبعض الكائنات
عند جسيم لم يكن سببا التي يرجح ولم كانت وجوه فحكمهم بصدورها عن السماويات بتخصيص اقوام
بان السماويات صالحة للعلية ومع ذلك يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال ولم لا يجوز ان يكون
لقولهم العقول لا يصدر عنها الاجسام فلا كلام في اسناد جميع الكيفيات والصور والاعراض المحسوسة
اليها ممكن وذلك لانه يمنع النسبة والجواب ان اسناد الاجرام الى جهة ما يستند عن شرائط
كالوضع المخصوص وغيره فما اجتمعت تلك الشرائط يستند اليه وما لم يجتمعها استند الى غيره ومنها
انهم لما حكموا بصدور الصور والاعراض عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه
وهذا ايضا نقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاما جعلوا المحب في ذلك اختلاف القوابل فهلا
استندوا ذلك الصور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض ورد في بعض
كتب الشيخ واستند ذكره ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس ومن قال ان الواحد يفعل افعالا
كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال فلا وان علم انه
لم يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذا الكثير اليه قول هذا الجواب ليس يرجع
الى اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في ان العقل يتوسط آلة
والمادة عنها بل انما يجوز ذلك في النفوس فقط والجواب الصحيح ان صدور الافعال التي
لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير محصورة فيه واختلاف القوابل لا يكون
سببا لكون الفاعل في نفسه كثيرا لم يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور بكل مادة وكتخصص كل مادة به دون غيره فاذن

فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات غير محصورة والاول لما عري عن ذلك فاذن هو
جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن ان يشتمل على تلك
الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث لعلمه الاحوال السماوية الممكنة يقتضي اسناد
تلك الافعال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب في غير النهاية الى ما تقدم بالزمان و
هو ممتنع عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه قوله النمط السابع
في التجريد يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية
بعد تجردها عن الابدان مع ما يتصل بها من المعقولات في كيفية تعقل العقول لذاتها وفي
الجواهر المجردة ان فيها ايضا وجوب تعقل الاول الواجب لذاته جميع الموجودات الكلية والجزئية
على الوجه الاشرف وفي وجوب اشتمال علمه على سبب النظام الكلي وكيفية وقوع الشر في
الكائنات مع تعمد ايجاد ما هو خير وان في ترتيب الموجودات تابعة لذاته اتم من تنفع الجزء وما يتصل بذلك
من المباحث التامة ويسمى التجريد لتجرد موضوعات مباحثه بل فيه الموارد الجسمانية قوله
تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد
من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد
لما ذكر في النمط المتقدم مراتب الموجودات ابتداء اراد ان يبين في هذا النمط الاشارة الى انتهائها
الى الموجود وهذا فان الوجود بذلك الترتيب قوس صاعد ذو مبدأ ينتهي الى مبدأ وذو معاد
اليه ومراتب البدء بعد المبدأ الاول من مرتبة العقول الى العقل الاول الى الاخير وبعده مرتبة
النفوس السماوية الناطقة وهي في النفوس الكلية التي تفعل في الفلك التي بعدها ومرتبة الصور
الفلكية الى ما لا يتحرك الى العناصر وبعدها مرتبة الاجسام العنصرية بعدها مراتب البدء وكونها
بعدها مرتبة البدء والعود الى الكائنات بحسب المرتبة بعدها والاجسام مرتبة الاجسام المركبة

المستقيم من الفلك لا على ما الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولية العناصر ثم المركب
كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية
وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلاف ايضا مرتبة النفوس الناطقة المجردة
الانسانية مجموعها والرتبة الاخيرة مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع
الموجودات كان مشتملا لا بعيدا لما كانت العقول في الرتبة الاولى مشتملة عليها
شيئا لا شيئا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى
ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان الشرف في البراءة عن القوة مرتبة
في منتهى المراتب على الكمال متوسطة في الجانبين الى الرجوع الذي وجوده ليس الا
كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة بجانب في نهاية جانب الاخر بحضور المجردة وما
فوقها **قوله** ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور
المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم
فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر
جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية
لما كانت النفس الناطقة اشرف في اخر مراتب الوجود شرع في البحث عن حالها بعد
تجردها عن البدن فاستدل على تجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها
وباقيها في بقاء علة الوجود التي هي المبدأ لها الذي هو سبب الوجود على ما تبين وتحفظ
الآلات قبل بعد الموت كذلك واشار بقوله الا انه ذات
الى انه انما اثبت ان النفس غير منطبعة في الجسم بقوله التي هي موضوع ما للصور
المعقولة لان الا انها الباقية وجودها بما الذي متعلق بامتناع

انطباعها

انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه
لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم حمل قوله فاستحالة الجسم عن كونه
آلة لها لا يضر جوهرها بالبدن على هذه وان مقصوده بقوله بل يكون باقيا
بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته الثابتة
وهذا برهان لمن علته بما هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي
ولم اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم لا اسناده حفظ
المزاج الذي هو سبب العلاقة في الحفظ الثالث الى النفس لان النفس لما كانت حافظة لها
بالذات كان الجسم حافظا ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع
العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك نسبه الى استحالة البدن عن كونه
آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الى الجسم من شأنه ان يتطرق منه
الفساد حفظ ما لذلك الى حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما
اورده بعد هذا الفصل **قوله** تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد
استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل
بذاتها كما علمت لا بالتها ولو عقلت بالتها لكان لا يعرض كلال الالة كلال
البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة
ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية
في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو
الازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا
يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت انه اذا استغنا وعيرها

لا يسمع وانه يدل شيئاً ثالثاً فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله
عن فعل نفسه فليس ذلك دليلاً على انه لا فعل له في نفسه واما اذا
وجد وقتاً لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلاً بنفسه
التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيراً والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظان
نقول تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه ارفع من
الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة في غرض
الى قل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى الاعمى اكثر منها في نسبته
الى النوم وانما كرر هذا البحث او وضع غير غيره فلانه يفيد استبصاراً بانها تعقل بذاتها
بذاته وما عداه يفيد استبصاراً بغيره فقوله اذا كانت النفس انما طرفها قد صارت
الاتصال بالعقل الفعال لم يعرض لها فقدان الالات تكرار لما سلف في الفصل
المتقدم مع مزيد فائدة وهو ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها مع كمالاتها
الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان وانما
فقدان الالة والالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل
بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة
بذاتها لا بالالات البدنية ثم اشار الى المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين
كمالات الالات اذا شبهت بما يبقى مع النفس والكمالات البدنية التي يلحقها الفساد فذكر
مثالاً ذكر انه ينتج منها واحدة في هذا الفصل وهي شنيعة متصلة بمقدمتها قوله ولو
عقلت بالالات لما والالة لها متصلة كلية وهي جسمية هي قوله لكان لا يعرض للالة كلال الا

ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالات بدنية لكان كلما
يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال
التي تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد
جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن لما حصل للفاعل عمل بعد عمل والعمل عنه دفعات
كثيرة وقد تكون بسبب التجربة لما حصل له عند تكرار صور احوال مختلفة صدرت عنه وقد
تكون القوة التي بها تكون اقتداره على تحمل اتم اقتداراً والانسان في سن
الانحطاط يكون اجود تعقلاً منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعاً ويكون اجود
احساساً بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات
المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصيراً ولا سميعاً والمراد منها
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك قوله
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو سالبة جزئية متصلة تقديره
ولكن كلما ليس يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الالات
ولا يكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وهم
كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى المعلوم فان التوالي يضعف الة الحركة
الفكرية ويعرض بعض صور الازدياد كما لا يخفى وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم و
هو قوله تعقلها ليس بالات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشار الى نفي
وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لم كان عدم كلال النفس في تعقلها مع
كلال الالة دليلاً على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال

ويعرض للقوة

الا كونه دالا على تحققها بالآلة فذكر الشيخ هذا استثناء بمعنى لكن وهو غير
نتيجة ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل اثر في صورة معينة يدل على كونها مثلا
مطلقا اما صدوره في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا فان الفعل من حيث
هو عارض على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقائها انقص على كمال تحققها حد التعين من
الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان
الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع
في نفس ذلك المعتبر ويكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان القوة
المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يتغير تلك القوة بدونها ويبقى مع
الازدياد والانتقاص فيما وراءه ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم
الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال وانه قال القوة الجسمانية تقع
بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الجسم حيوانا وعلى الكمالات
الثانية الصادرة عنه والاول مما لا يقبل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني
والحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في
الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات
بازديادها وينقص بانتقاصها وهنا يبطل الكلام في الكمال الاول المنفعل
العاقل بل هو كما ان الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها كما
مقتضية للآلات المختلفة الاحوال لا تختلف باختلافها كما اختلفت الكمالات
الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهول على
اجتماع العلوم الكثيرة فغيرها لكن فيه على ما هو هذا مع ان الشيخ معترف بان

بان الحجة التي اوردها انما تتم على من يحتج الاقل حجته في هذا الباب على ما ذكره بالكلية
بخصوصها انما يتقضى بالمسترشدين والملزم للخصم لسكوت المجاهدين فان الاقناع على الكلية
لكن هذا لا يلائم ما تبين في الخطابة فانها انما يطلق ما يصلح لكل من يقصد ظنيا ما صادقا
كان او كاذبا في هذا الاول التي يشتمل المجربات وبالجملة لا ما يفيد اليقينيات
قوله زيادة بنصرة تامل بين ان القوى القائمة بالابدان قد يحصل لها
بتكرار الافاعيل لا سيما القوية وخصوصها اذا اتبع فعل فعلا على
الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحالة غير مشعور به كما ان الخفية
الضعيفة اثر القوية **قوله** يتقلب ضرحيفي اثر قلاله كسر الطرفة ونحوه ايضا تزداد
دونه وحيث اليه وفي موضع التكرار الافاعيل خصوصا الافاعيل العربية الشاقة
بكل القوى البدنية ناسخ ويسبقه تلك التجربة والعبارة لما البعد فقط مرة وما الفعل
فلان تلك الافاعيل لا يحصل من قوة الا مع ضعف الموضوعات لتلك القوى كما ان الحمل
على المرطوبات في البدن وكون الاعضاء عند تحريك عرضة في الحركة والانفعال
لحصول الاعضاء قائم التعهد لطبيعة المنفعل ويحدثه عن المقاومة فيوصف واهل الكلام معتقد
طبيعة القوة لكنه الاكثر مطلقا لطالب العنا ضربنا النفس موضوعات تلك القوى عندنا
فمكن تلك البطيع في صورة مع بها افتقاد وغير لتلك القوى نحو افعال الولد والنساء لا يتعادم
لم يحصل القوى الحسية فيها جميعا وتارة يبرع الكمال والا من هنا يحكم بضد القوة من فونها
او يحصل كالبين بتحسب بعث ابدا النور الذي يحمل الابصار اوهي **قوله** وافعال
القوى العاقلة فقد يكون كثيرا الاختلاف ما يصنف **قوله** بل ومنهم هي
صغير العيانس وكبرا لها باقرار وتقريره ان نقول العقول القوة العاقلة قد لا يحتملها كثرة الافاعيل

لأن العاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كانت تعقل بها مع نفسها لكنها لا تنفعل
ولا تكل لانفعالها لبساطة جوهرها وخلوّها عن التضاد وهو المذكور بخلاف البدنية
فانها تكلّ بحلول ضعف وهرم فتكلّ ادراكها لان العاقلة اذا كان تعقلها
بحاجة الى الفكرة التي هي قوة بدنية ضعف تصرفها على التعقل لا لذاتها ولكن لضعف
معاونها داخل الحاصل من الافعال التي من القوى البدنية او تعطيلها دائما ولا يؤثر
التعقل لها بل ربما تقويها وتجرده لاشتغال الا بنظار [...] الفاضل الشارح بجواز
كون العاقلة في الشيوخ القوى [...] كمن الجسم جزئية وهي لا يلزم منه نقص
بالكلية فيه بعض ما يقط لان القياس المذكورة بيانه وانا قوله الجنب يدرك
البعيد عن الجبل فاذن الحكم ابن يضعف بشعور اثر القوى الحسية بكلها ليس شيئا لانهم
لا يعقلون لقوة المحسوس كره ولضعفه صغره بل يقول ان بها شدة تاثير في كالها
وضعفه **قوله** زيادة تبصرة ما كان فعله بآلة ولم يكن له فعل
خاص لم يكن له فعل في الالة ولهذا فان القوى الحاسة لا يدرك
الالتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلة لها
الى الالتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالالتها وليست القوى
العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء ش هذه حجة ثالثة وهي [...]
غير المذكورين قبلها وهي مبنية على مقدمة [...] وهي ان كل فاعل البسيط فعل الا
بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن توسط الآلة [...] وذلك انه يقع
مقدمة [...] هذه الحجة هي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكن ان يدرك
ذاته ولا آلته ولا ادراكه لان الآلة الجسمانية لا يمكن توسطها بينه وبين نفسه

الامور وصغر اما

الامور وصغر الحمرة لنا والعاقلة مدركة لذاتها وادراكاتها وجميع ما يظن
انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بجواز تعلق تعقل المدركة الجسمانية بنفسها وهو مدفوع بما مرّ في
النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام في [...]
تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك بأنفسها
ولا الاتها ولا ادراكاتها للايضاح فان الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك [...]
قوله زيادة تبصرة لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او
دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة ش هذه حجة
رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما
يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك لو كان مدركا بذاته
كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته ولو كان مدركا بآلة كانت لحصولها في آلة
وهذان مما مرّ بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان [...]
الا بتوسط اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تكون الاجسام آلاتها في افعالها وهذا
مما مرّ بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها
بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع
المتفقة بالجنس او بسبب اقتران الجنس بشيء غيره وذلك الشيء اما لازم كتغاير الانسان المجرد
للانسان من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير
تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذا تقرر هذا فنقول هذه الحجة
مشتملة على [...] مفصل وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة

في جسم كان شيء اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقل له في وقت من الاوقات
واللزوم انما تبين بابطال قسم آخر وهو صيرورة المنفصلة حقيقية وهو كون جسم متعقل للعاقل
لذلك الجسم في وقت فالشيخ ابطل هذا القسم ببيان الملازمة المتصلة المذكورة **قوله**
لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها اه هذه اشارة الى المقدمة
الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما تبين فساده بها
قوله فاذا استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها
بعد ما لم يكن لها اه متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل
وفي تاليها تجدد الصورة الملازم لتجدد التعقل **قوله** ولانها مادية اه اشارة
الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدرك المادية **قوله** فيلزم ان يكون
ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادة اه
اشارة الى المقدمة الثانية **قوله** ولان حصوله متجدد في نوع الصورة
التي لم يزل له في مادته لمادته بالعدد اه اشارة الى تغاير الصورتين
اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا
التغاير لازم للتالي المذكور **قوله** فيكون قد حصل في مادة واحدة
مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا اه اشارة الى
المقدمة الرابعة والثانية المادة باكتنافها بالاعراض باعيانها لان الاول والثاني
قد يكون مقتضيا لتغاير المادة **قوله** وقد سبق بيان فساد هذا اه اشارة
الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو كون [illegible]
تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقل انما كان عاقلا بالقوة ثم المستمرة الوجود في مادة

مر قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة متعقلة متعقلة لا تعقلها لا
يكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة
مقارنة لها دائما اه اشارة الى بقيتها في جميع الاوقات **قوله** فاما
ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائما او لا يحصل التعقل اصلا
اشارة الى استلزام المقدم المتصل الاولى للمنفصلة المذكورة التي ورد لها على تلك المنفصلة
قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح اه اشارة الى بطلان
قسمي المنفصلة معا لان الحق ان الانسان متعقل لاعضائه في وقت دون وقت
فاذن المقدم وهو كون العاقل منطبعا في جسم باطل اه هو الخط والقطاع الثاني [illegible]
على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قولهم على المقدمة الاولى المعقول من السماء
ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل
البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض كاشتراكهما في كونهما
عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض
غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج
محيط بالارض والماء وغيرهما فالقول بانها هي الماهية التي تحصل في العقل في ذلك
نفسه دون عوارضها التي رجحه ولذلك سموها لفظ الماهية من الغلط ما هو فالحق
الجواب عنها بكونه ولما كان في ذلك كما في قولنا ان القابل المعقول من السماء
ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج والمراد السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست
بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وقع للمراد بعدم المساواة التجرد و
اللاتجرد كان صادقا ولو اراد به ان مفهوم السماء نفس ماهية السماء المجردة

والمقارنة كان كاذبا فان زاد فقال المعقول من السماء الرئيس والسماء الموجودة في
تمام الماهية كما ان هذا الفضل الاسود كان يعنا به المعقول من السماء الرئيس والسماء
الموجودة في تمام المعقولية الرئيس وانها حاكي عنها معقوله فهذا هو ان كما …
فان المعقول من السماء لو نقل السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو
للبياض في تمام المعقولية فكذلك فظاهر من المناسبة بين المحمول والموضوع فصح … ولم الفرق بين السماء
المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس الا وجود ومحسوسا الاخر في محل
فرق بين الطبيعة النوعية الحاصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها الفرق
بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير الحاصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها
نوعا وتارة فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول مطابقة السماء المعقولة اذا العقل … حيث
هو عرض قائم بنفس عالم كيف ماهيته السماء انما يكون ماهيته لها من حيث صورة حصلت في العقل
مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقل مستعملا لمحلها لصورته مساوية لمحلها اجتماع
صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقل والاخرى في محل اخر والجواب عن بعد
ما … العاقل لو كانت محلا للصورة في … محل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعله
غير عرض … ركن الحل ولما كان … كل فاعل جسمانيا فاعلا ب… ركن الجسم لما … المقدمة
الثالثة كان كل فاعل في غير … ركن الجسم فهو غير جسماني فالعاقل غير الجسمانية
ولو كان محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين
باق لان احديهما حالة في العاقل وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا
هذا النوع من الحلول اقتران ما بالحاصر واقتران الشيء … بين المتغايرين … ذلك الاخر
غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين في …

في محل واحد

في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه الاعراض والاشباه مع وجود اتحادها الذاتي
ما يتبادر منها تمائز وحالية في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود
ليس بعرض حال في محل ووجود الاعراض ليست هي المشتملة على تمام ماهية الحقايق و
مشاركة له لازم واحد هو الوجود المشترك المعقول الذي ليس فيها وعلى غيرها
وجود الاعراضات واشباهها متزايدة على الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها
قوله وجود الحجر … اما كون النفس عالمة بنفسها يتبادر لوازمها ابدا وغير عالمة
ببعضها في وقت غير الاوقات في ذلك اشياء كما في الفرق ذكرناه … والجواب ان
الصفات واللوازم … النفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها دائما
بحيث لما بعد تعلقها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير
موجودة في الموضوع وبعض مدرك الصفات الاول ذاتها كما كانت مدركة لذاتها
دائما وليس بمدرك الصفات الثاني في الا اوقات المقابلة الصفات المشروطة بغيرها كما لا
قوله تكملة لهذه الاشارات فاعلم هاهنا ان الجوهر
العاقل ثبت انه ان يعقل بذاته اه لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس
عاقلة بذاتها … الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد
مفارقتها البدن ولذلك تم الفصل بجملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل في الفصل بناء نتيجة للحجج المذكورة قوله
ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة
الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى
وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيته اه هذا ابدا

اجتماعه على بقاء النفس وتقريبه الاصل كل بسيط فرض حاله حتى من شأنه ان لم يوجد فيه
اعراض وصور زوال ان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين فهو
اصل بالقياس اليها اذا تقرر هذا فنقول كل موجود يمكن زواله ويكون من شأنه
ان يعدم كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة
الفساد والا لكان كل باق حكم الفساد وكل حكم الفساد فاذن هما امران مختلفان
الاصل لا يمكن ان يكون مشتملا عليهما اذ البسيط والنفس لكان اصلا لا يكون مركبا من
القوة القابلة للفساد المقارنة للقوة الثابتة لم يكن بسيطا فرضناه كان الامر كذا و
اما حالا او محلا باطلا لما مر والمركب منهما لا يكون بسيطا فرضناه الا ان بعضهما كان
المادة من الجسم واما كونهما مع القوة في ان البسيط من اصل بعض الاصل موجود في
المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات المذكورين **قوله** و
الاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وجودها في
الموضوعات فلم يجتمع فيها تركيب **ه** هذا الجواب عن سؤال وهو
ان يقال سائر الاعراض والصور كيف يكون قابلة للفساد مع بساطتها فلا كانت
النفس كذلك فاجاب ان قوة فساد امثالها انما هو في موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها فلذلك لا ينافي بساطتها واما الاخر لم حامل يوجد فيه
الامرين فيجب بساطته **قوله** واذ اشكال ذلك لم يكن
امثال هذه في انفسها قابلة للفساد وجوبا بطلانها وثباتها
اراد اثبات ان النفس ليس اصلا ولا مادة اصلا لم يكن فيه جزء
البتة مما لا تركيب فيه ولا هو كائن في غيره مما يقبل الفساد فالبقاء قوة

الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن
ان تفسد واما قالت بعد وجوبها بطلانها وثباتها لان اصل الوجود وبقاؤه يكونان
في ممكنات الوجود مستفادين من عللها والغرض الفاضل اثبت انه لو كان النفس
هيولى وصورة على القياس الذي في الاجسام وصورها لكان الباقي منها هيولاه
وحدها لكان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وهو يكون لا كمالاتها
الذاتية على انها تابعة لصورتها والجواب ليس هيولى النفس يمكن ان تكون ذات وضع
او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزء الماله وضع لم
الثاني فلا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها ام لم
يكن فان كانت يكون عاقلة بذاتها لما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزء
منها هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فالتركيب للبدن تاثير في
افاعيلها او لم يكن فان كانت لم يكن النفس مستغنية في وجودها عن البدن فلم
تكن ذات عقل بانفرادها لما مر وقد فرضنا من ابطال ذلك القسم ولزم ان لم يكن
للبدن تاثير في افاعيلها كانت باقية بانفسها ولزم ان يكون البدن موجودا وهو محال
ثم ان الصورة العقلية ابا مر والكمالات لان تغير تلك الصورة لا يكون الا بعد
تغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا بالاستعداد الجسم متحرك
كما تقرر في الاصول الحكمية ثم ان النفس كيف يقول الخصم فهي مركبة من جنس وفصل
الجنس والفصل اذا اخذا بشرط الوجود كانا مادة وصورة فالنفس عنده مركبة من
مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا من الغلط باشتراك الاسم
فان المادة والصورة يقالان على ما ذكره وعلى جزء الجسم المتشابه والاول غير

ايضا مركبة من مادة وصورة ثم ان الفساد والحدوث متساويان في جميعها
الى امكان بسيطها والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى
امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع
وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فكذلك الذي لهم محل الامكان
الفساد ويجب ان يكون ذلك البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان
الشرط فالجواب ان يكون الشي محلا لامكان وجود ما هو مباين له لقوامه لا لامكان
فساده غير معقول فان من كون الجسم محل الامكان وجود السواد هو بعينه [illegible]
السواد فيه حتى يكون حصول السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك
الشي يكون الشي محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محل لامكان حدوث
النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فساده اصلا بل انما يكون مع هيئة مخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس ويسمى بحدوث صورة [illegible] يقارنه ويقويه توقعا حصول
ولم يكن يوجد تلك الصورة ممكن الا بمع ما هو مبدا لها القريب الذات اعني النفس فتقوية
بحسب استعداده ويسمى ذلك مبدا الصورة المقارنة لها المقومة اياه على وجه
كان ذلك المبدا مرتبطا به نوعا من الارتباط فزال بذلك الحدوث ذلك الامكان
والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه [illegible] كان البدن هو محلا لامكان حدوث النفس بعض
الهيئة المخصوصة فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال
الارتباط عنه والشي ليس محلا لفساد ذلك المبدا من حيث هو ذات مباين
عنه فقط فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط لحدوث النفس من حيث هو صورة او
مبدا الصورة لا من حيث هو موجودة مجردة وليس شرطا في وجودها ذاتها اذا حدثت

فلا يفسد

شرح

فلا يفسد بفساده الا من حيث هو علاقة كما ثبت فانه يبقى بعد فوت الشرط الذي كان شرطا في
حدوثه فان قيل لم لا يجب استحالة بطلان البدن لحدوث صورته [illegible] بطلان تلك
الصورة ولم يوجب استحالة بفساد تلك الصورة فسادا ذاتيا اذ الفرق بين الامرين
تحكم لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجوده حين [illegible] ذلك المعلول
ثم ابطلها وما [illegible] فساد معلول لا يقتضي فساد الاول بل كثيرا ما فسد شرطه وكان
[illegible] قوله وهم وتنبيه من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر
العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل
اذا عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ا ونقل هو حينئذ كما
كان مما لم يعقل ا وبطل منه ذلك فان كان كما كان فسوا اعقل
او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له
ام على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر
الاستحالات على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل
ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيء اخر على انك اذا تاملت
هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط
لما فرغ عن اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها الكلية [illegible]
الذاتية اورد كلاما [illegible] الكمالات فبدا بابطال مذهب
فاسد [illegible] كان مشهورا في العهد الاول عند المشائين من اصحاب [illegible] القول
باتحاد العاقل بالصورة [illegible]
عما يقول [illegible] قوله من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر الى قوله اذا عقل صورة عقلية

ما ادعوه واحتجاجهم عليه كذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في
العقل فزعم انه وجب الجهة معقولا للذات وعقل الذات كما يعرفون ذلك الكتاب
تقريرا كلما المبهم في المبدأ والمعاد جار في صدور بعضهم ثم انه نبه على فساد
المذهب الثاني فرض الجوهر العاقل يعقل ا الى آخره وهو ظاهر قوله زيادة
تنبيه وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب يكون كما كان عند ما عقل
ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او لم يصر شيئا آخر
ويلزم منه ما تقدم ذكره ه معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه زعم
اذا عقل ا صار ا فاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو متبدد الذات عند
كل تعقل ولم يلزم ان يعقل عنده ذلك بل يعقل ا ولم يصر ب ثم نقضوا مذهبهم
ان بقي ا وصار مع ذلك ب كان من القول باتحاد العاقل بالمعقول
قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وكثرتها وهذا ابين
احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا قوله وهم وتنبيه وهؤلاء
ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما يعقل
ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها
بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل
المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل
المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد
يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوه متصلا بكليته بحيث تصير النفس
كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم

ان النفس الناطقة

ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة
هذا الوهم من قولهم لكن النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال
لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد بالعقل الفعال وقد نبه على فساده بلزوم احد
المحالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول
جميع المعقولات التي عند العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا
اي معقول كان ثم ذكر ان المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا
الى هذا المحال الاول المذكور وهو معنى قوله مع ان الاحالة في قولهم ان النفس
الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها والمراد انه كما
لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا
الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة وهذا اورد في هذه الفصول التي
في هذا النمط قوله حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس
عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف
كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه
وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو
اسقط من الاول ه الحشف ادا التمر وقيل الضعيف الياس يابسا
خشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهب جماعة من المشائين
وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي قوله اشارة اعلم ان قول
القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر على سبيل الاستحالة من
حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما

ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار شيئا آخر قوله شعري
غير معقول له لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الاطلاق
بقوله كله وهذا شروع الكلام في تحقيق نفس الاتحاد اولا وذكر ان معناه المفهوم
الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا المعنى ايضا قد يطلق بالمجاز
على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن ذلك الشيء امر كان
ثم يا وينضاف اليه امر آخر فيكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود
ابيض او بالقوة اما بالفعل وبطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر اليه
الصائر فيه فيتركب المصير منهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا و
منها ليس المراد بين نوعين من الجنسين بل المراد ان كل منهما بعينه على الحقيقة هو آخر ثم
كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان هذا المعنى قول الشيخ غير
معقول وانما نسبه الى الشيخ لانه تكلم ولسبب التحليل لظنه عوام المتابعة المتصوفة
حقا ثم شغل بذكر الحجة مما فاده قوله فانه ان كان كل واحد من
الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير
موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث
شيء آخر او لم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه و
ان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال
ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية
ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى قوله تقرير لانه ههنا امرين ما
كان قبل الاتحاد وما حصل بعده والاول هو الصائر بها الثاني والثاني

هو المصير اياه

هو المصير اياه لان الاول وما حصل بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين
واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا و
جميع الاقسام محال اما الاول فلانه لو كان كل من الامرين فهما اثنان متميزان لا ذلك
بينا في الاتحاد واما القسم الثاني فمعتبر بتقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو
الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال
التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان
احدهما غير موجود فهو القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء
آخر او لم يحدث شيء فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو اللازم المتقدم سواء حدث
بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث شيء لكان المفروض ثالثا ومصيرا اياه بعينه الاشارة في
اي وهو ثبت المصدر به الكما [illegible] كان فاعلا لكن يبطل [illegible] فقد بطل كون
الاول المفروض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان بعد الاتحاد هو كون الاول الصائر
بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هو والفاضل الشارح لما تحير في
تطبيق هذه العبارة على ما قسمنا الا اختلاف واما القسم الثالث فقد ابطله
بقوله معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر ان الصدق في معنى الاتحاد بالمجاز
وهو لا اتحاد واشار الى القسمين الآخرين من التركيب بقوله ولما كان من الجوهر قوله
كل بيت ينظر له من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقوم
بها المجاز بالعقلية نعود وتحول في تلك الحال قوله لما ابطل المذهب المذكور
شرع في تحقيق [illegible] في الجوهر العاقل كما ترى فان ذلك هو الغرض من هذه الحصول على
ما ذكرنا فذلك انه يكون على سبيل تصور شيء فقد [illegible] في اللفظ الخبر التعقل وانما

قوله تعقلت الصور بانها لذوات تلك الصور المطابقة لا انها بجلاليا المعقولات وجوز

تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية

مثلا كما يستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة

اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم

يجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه

الثاني ش لما فرغ من بيان كيفية انقسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان تعقل

الواجب لذاته وما يتوهم من المبادي العالية لما عداه من قبيل الثاني فقسم

المعقولات الى ما يكون حاصلا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان مثلا

من السماء السبعة امد لك ذلك والى ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون

حصولها الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا ثم احداث صورته ويسمى علما انفعاليا

ونقل المصنف انه عن الاول كذا له لا شايع انفعاليا من غيره قوله تنبيه كل ادراك

من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور للوجود الصورة

في الاعيان او غير موجودها ابد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز

ان يكون الجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول

المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته

ذكره ثم اراد الكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة

موجودة في الاعيان فاما ان يتعقل انفعالية او لم يوجد في الاعيان فهو يتعقل فعلا لانه

يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال مصورا في جوهر قابل بالقوة قابل لتلك الصور وان

لم يحصل من ذلك الجوهر لا من غيره فهو [illegible] على الاصل الاول [illegible]

د الا المتسلسل للاسباب الى غير العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان بطلانه ثم ذلك

فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلا انه من ذاته موجود للاول الواجب تعالى لم يمكن غيره فيه

كامر وحاصل لغيره ذاته لا من غيره لما مر ثم اعلم انه في وجود الصور المعقولة في ذات

العاقل من ذاته نظرا لان القوى العقلية لا يمكن قابلا ومفيدا لوجود الانفعال لما ثبت بينهما التغاير

آه لان الفعل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما عرفت في المنطق

قوله اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما

يحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه يعقل سائر

الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده

طولا وعرضا ش لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي اشار الى انه محيط

بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق

في النمط الرابع ويعقل ما بعده اعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم

التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم

بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاته وهو يعلم ان تقتضي العلم بلوازمها التي منها

معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث

وجوبها في سلسلة العلية التي ثم من عنده اما طولا فسلسلة العلول التي ترتبت

المنتهية اليه في ذهاب الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا يتنهي في ذهابها الترتيب

اليه لكنها تنتهي اليه من حيث تكون الجميع عليه محتاجة اليه وهو احتياج من غير تناه ووضع

اعاد السلسلة فيه بالنسبة اليه قوله اشارة ادراك الاول للاشياء

من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا وتتلوه

ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه من اثره وتجعله
الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبايع عقلي متبددة المبادي
والمناسبات للادراك اعتبار من حيث المدرك واعتبار من حيث اضافات المدرك وتختلف
مراتبه لكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب حيثيته فلكونه تارة احساسا وتارة
تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب اضافته الى المدرك فلكون الادراك
العقلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا
والنفس لان هذا ابعد وجودا وذاك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب اضافته الى المدرك
فلكون المدرك الحاصل بالعلاقة اتم في كونه مدركا من المحسوس ونحوها والمدرك بعلته
اتم من المدرك بمعلوله ولما كان كذا فهذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا
للعلم التام بمعلولها لم يكن العلم التام بالمعلول علة تامة لعلته فان العلم من حيث
ذاته انه يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي
علته المعينة بل انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالمعلول يقتضي العلم بماهية المعلول ذاتا
فالعلم بالمعلول يقتضي العلم بماهية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها
ادراك الاول لذاته بذاته كما مر ويليه ما سواه بعضه بذاته من حيث هو علة [illegible]
لها وهو انما يتعقل انحاء كونه اثرا مدركا لانه فعلي ذاتي ويتعقل انحاء كونه اثرا
مدركا لانه كما هو حاصل في الوسط الذي يجب بكونه تفصيل وتلوه ادراك الجواهر العقلية
الا كاد ادراكها للاول فهو بحكم من ذواتها المعلولة للاول لا [illegible] كما لا يعقل
لذاته وهو فاعل لذاتها عقلية عالية الاثر للاول عليها ثم يعقل [illegible] دون الاول
من الاول [illegible] دون [illegible] الاول ايا [illegible] وتلوه ادراك النفوس المستفادة [illegible]

اطراف الحواس

ذوي اطراف الحواس والتخيلات وغيرها وهو كونها نقش ورسم عن طبايع عقلي لا يخرجها
من القوة الى الفعل عقل مصور تصور المعقولات فينطبع فيها [illegible] ليصور
بحسب استعداداتها وانما الوجود بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان
بعضها يحصل من الاستدلال بالعلل على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرف
غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تتعلق من العلم بالكل الى العلم بالبعض
وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي النفس مراتب الادراكات
وقد حصل لك من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات فتشكك
قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد
بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب يعقل كل
شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم
يلزم قيوميته عاقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة
لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة بها وجاءت ايضا
على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم
الوحدة الاولى لعرض له كثرة لوازم اضافية او غير اضافية وكثرة
سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية
ذاته ل تقرر الوهم [illegible] ذكر [illegible] ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا
بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكر ان الاول
الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته [illegible]
على ان [illegible] لا يكون ذات الاول الواجب [illegible] كثرة و

او نقرر بوجه آخر فنقول الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم تعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصورة الكثرة التي هي معلولات و
لوازمه مترتبة ترتيب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة و
ذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي
وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة
له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية
والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الاول الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه فهذا تقرير هذا المذهب وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية كما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين
لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير
ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى و
افلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها والمشاؤن القائلون باتحاد
العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا
انى اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما
اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن
الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء
اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لما خلق له فاقول العاقل كما

لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو فلا يحتاج ايضا في
ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو و
اعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما
تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في
تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير
حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي
كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين

اعتبار آيا محضا فالحكم بجواز تغير العلوم بين كونه كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى
عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صور فيها
وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
تعقل تلك الجواهر والصور ويعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه
مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته
وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية [illegible]
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان يخص هذا البحث على الوجه [illegible]
يستقصى [illegible] بالسبعة [illegible] اشار اليه سبيل التحصيل [illegible]
لكن العلوم فحصنا ههنا على هذا الايماء اوله **قوله** اشارة الاشياء
الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها
منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه تخصيصه كالكسوف الجزئي
فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل
بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني
لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او معه او يقع بعده بل
مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو
جزئي ما وقت كذا او جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك
الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم

يقع وان

يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر
جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك
الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان
العاقل الاول يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين
كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين
من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون
الكسوف ومعه وبعده ه يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات
على وجه كلي لا يتغير [illegible] وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها والتمييز
لذ الاول الحق بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه
الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يدرك الا بالاحساس او تخيل او
ما يجري مجراهما من الالات الجسمانية وقبل ذلك نقررها نقول كلية الادراك
وجزئيته يتعلقان بكلية المتصورات او فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات
في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا
الانسان يقول القول في الوقت كلي ولم يتغير شيء فيهما الا الاشارة الى الانسان
والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة يوجد في
شخصها بما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يثبتها ولها البرهان والحد
بسبب اقتران معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا
سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة من
تلك التخصيصات صارت كلية يدركها العقل ويثبتها ولها البرهان والحد وكان

الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقية بحاله الا انه لم يكن الحكم متعلقاً
بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فيعقل كل من ادرك علل
الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها
وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع
وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في
اوقات يحدد بعضها ببعض على وجه لا يتغير اصلا فقد حصل عنده صورة العالم
منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الباقية والمتجددة المتصرمة الحاصلة بوقت دون
وقت كاملة الوجود غير مغايرة اياها ثم ويكون الصورة بعينها منطبقة على عوالم
اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
المتغيرة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها وهكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي
ولنعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة
الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وتقييده بقوله من حيث
يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال
منسوبة الى مبدأ نوعه في تشخصه منسوبة الى مبدأ الطبيعة النوعية موجودة في تشخصه
ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل يمتنع ان يكون انها موجودة في غيره
والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع نعم ثم قال تتخصص اما
تخصص تلك الجزئيات بطبيعة تلك المبادي وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة جزئية ولا لطبيعة كلية الا من حيث هو كذلك كما علم
بانه كلام ظاهر الحق قوله وهو لم يزل العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه

في موضع كذا

في موضع كذا ومعناه لمن يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في
اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
الذي سار القمر من اول الحمل عشر درجات فانما يكون يعقل ذلك العاقل لهذه
الامور ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده وظاهر من هذا البيان انه لم يحدد زمان
الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجتماعه في الكسوف
انما يحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح قوله
تنبيه واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه اقول هذا
التفصيل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور
الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول
عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة هي ان الصفة اما ان يكون متقررة في
الموصوف غير مقتضية للاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره
وليست متقررة في ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وينقسم الى
ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله
منها مثل ان تسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة
متقررة غير مضافة اقول هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر و
الصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء
قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه
قادر على تحريكه فاستحال اذن عن صفته ولكن من غير تغير
ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة تتعلق

اضافة بامر كلي من تحريك اجسام بحال لما مثلاً لزوما اوليا
ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا
ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المعينة تعلقا اما
لابديا فانه لو لم يكن زيد اصلا لجاز في الامكان ولم يضع اضافة
القوة التحريكية ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك
فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدورات ملتها
من الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم
كالمقابل للذي قبله **قوله** وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في
الموصوف المقتضية لاضافة الى امر خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الامر في الخارج وان
كانت تتغير اضافتها الى ذلك الامر كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح
ان يصدر عن تلك الذات فعل ومن مقتضى كون القادر مضافا الى المقدور عنه لا يعرض
بتغير المضاف اليه فلان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند
انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادرا على تحريك زيد بل كان
قادرا في ذاته [illegible] القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما
اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي [illegible]
فذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يطرق
التغير الى الصفة واما الجزئيات فتعدد بتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية
العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة
والاول متقررة عارية عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء

عالما

عالما بان شيئا لم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فيتغير الاضافة
والصفة المضافة اليه معا فان كونه عالما بالشيء ما يخصص الاضافة به
حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما
بجزئي تحت ذلك الكلي بل يكون العلم بالتجدد علما مستانفا يلزم من اضافة
مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة
غير العلم بالمقدمة وغير هيئتها حقيقة لا كما كان في كونه قادرا
له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف
اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة
لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها
تلك الاضافات ايضا **قوله** هذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في
الموصوف المقتضية لاضافة الى امر خارج التي تتغير بتغير ذلك الامر في الخارج وهي
كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى المعلوم وتتغير بتغير المعلوم
فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما
يستلزم الاضافة الى المعلوم المعين ولا يتغير بتغير ذلك المعلوم المتعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع
تحت ذلك الكلي ثانيا واما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت
ذلك الكلي الا اذا استانف العلم وتجدد فيتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر وهو
مثال العلم بان المجموع جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما لان العلم
ان ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بتغير ذلك الا ان [illegible]

جملها علم متناقض اضافة متسانفة وهباة جديدة للنفس لها اضافة جديدة
غير العلم يكون المحمول حسكا وغير مثبت بحقق في ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال
الموصوف بالصفة التي يكون من نوع الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في
الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعًا للتغير
لم يحران يعرض له تبدله بحال القسم الاول كلا يحب القسم الثالث واما
بحال القسم الثاني فهل يجوز في اضافات بعيدة لا توثر في الذات
لما وقع في احكام الصفات او في قضيته وهي ان ما لا يكون موضوعًا للتغير
لا يجوز ان يتبدل صفاته المقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتعلقة
بالاضافة التي يتغير بتغير تلك الاضافات فيجوز ان يتبدل اضافته اللازمة للصفات
المتقررة التي لا يتغير بتغير تلك الاضافات المحالة لم يجوز ذلك في اضافات بعيدة
لا زمنية لزومًا ثانيًا فلا يكون في اضافة قريبة لا زمنية لزومًا اوليًا فان التغير
فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات فيجعل الذات موضوعة للتغير وهذا تقرير
كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه لتعقل المذكورة بالاشارة لهذا الحكم الكلي وغرض
الفاضل الشارح بان الاضافات جديدة عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزون
في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم جوزوا الاضافة التي يجوز تغيرها على ما يتعلق
بها الموصوف بلا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض فما لم يكن لا وقوع
الشي الذي نطق الى الاضافة عارضة كما تقدم من تحريك زيد بلا تحرك كما عرفت
له الاضافة كالقدرة على الحركة مطلقا على الوجه الاضافة ومن الكرسي فحق
له ايضا بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا الفعل فلا يكون شي من تغير

الغير موجود الا

تغير الغير يوجب فيه اثرا لا يحدث منه تغير في الامور المتقررة فقط **قوله** نكتة
كونك يمينًا او شمالًا اضافة محضة وكونك قادرًا او عالمًا
هو كونك في حال متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او
لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **ه** اشار المصنف
الى اقسام الاضافات الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **قوله** تذنيب فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًا حتى يدخل فيه الآن
والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر
هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو اذا حصل من التنبيهات قولنا واجب الوجود ليس
موضوعًا للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا
كل ما ليس بموضوع فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور لزم هذا الحكم
يوهم منا قضة للقول بان الكل يعلو الواجب العالم بذاته والعالم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فذكر دفعًا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على وجه الكلي
الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه المسئلة من تنبيه الفقهاء في
تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لزم ان يكون علمًا متغيرًا بحكم ما ان الواجب
بالكل ولما كان كليًا وكان الجزئي المتغير حاصلًا معلولًا له اوجب ذلك الحكم بان يعلم
علمًا به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالمًا به للامتناع كون الواجب موضوعًا

للتخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارض في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء و
فرعهم بحجرائهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لاشاع تعارض
الاحكام فيها والصواب ان يقصد بيان هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان ايجاب
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها
والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على
الوجه الكلي فلا لكنه ليس يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان
لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول عز وجل لا يكون موضوعا للتغير بل كلما
هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها
على الوجه الثاني **قوله** ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء
لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون
كما علمت **ا** هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة
في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها
بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا لان غير متناهية لقبول صور من
معا فضلا عن الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك
الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر
بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة

الى الفعل

الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في
موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة
عن وجود جميع الموجودات اه في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها
واحدا بعد واحد مفصلا كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما
معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية
وما معها موجودة فيهما مرتين وهذا ساطع معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجده
الاول بوسط او بغير وسط تادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول
الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب **قوله** اشارة في العناية
هو احاطة علم الاول بالكل والواجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام عنه وعن احاطته به فيكون
الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد
وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير في الكل **ا** هذا الفصل يشتمل على تفسير
العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ذكر ذلك وانما اورده
هناك بعد ذكر ان الغاية لا فعل الغرض في السافل لبيان ان نظام الموجودات
كيف صدر عن الاول من غير قصد وارادة وههنا بعد نفي ادراك الجزئيات
المتغيرة عن الاول لبيان ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه

وموضوع هذا البحث هو هذا الموضوع وانما اورده في النمط السابع لرفع
ما هو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ الكلام ثم بقوله لا تجد مخلصا
لمن طلبت وبدأ الكلام ههنا بتقرير المراد **قوله** اشارة الامور
الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها
عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان يكون فاضلة
فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام
الحركات وتصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على
الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ الفيضان
الجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه
مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني
يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا
من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل
فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي
وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك
الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون فضيلتها الا ان يكون
بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكناتها واحوال
مثلها الى نار في تلك الى الاجتماعات ومصاكات مؤدية
وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي تقع في العالم الى ان
يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد او في الحق لفرط هيجان

غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة
لا تغني عنها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ
وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي
اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية
الاولى فهو المقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض
كانه مثلا مرضي به بالعرض **ش** لما فرغ عن بيان ادراكه تعالى الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه من المباحث المتعلقة بذلك
اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق
على امور عدمية من حيث هي غير موثرة لفقدان كل امر شأنه ان يكون كمثل الموت و
الفقر والجهل وعلى امور وجودية لذلك كوجود ما يقتضي منع التوجه الى الكمال من الوصول
اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن العمل وكالافعال المذمومة مثل
الظلم والزنا وكالاخلاق الرديئة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا
تأملت وجدت ان وجدنا البرد في نفسه من حيث كيفية او بالقياس الى العلة الموجبة له
بشر بل هو كمال من الكمالات وانما هو شر بالقياس الى الثمار بحيثية افسادها فالشر بالذات
هو فقدان كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك
السحاب بعينه والظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كمال نفسيتين و
الشهوانية شرا بل هما من هذه الحيثية كمالات لتينك القوتين وانما كونهما شرا بالقياس
الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين
فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالاته وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديته

الى ذلك وكذلك العقول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها
ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في نفسها
او صدورها عن عللها وانما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه
ان يتصل فانه قد حصل فيه ذلك الشي فانه عدم وجود او عدم كمال لوجود
من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده ولان الموجودات التي هي من حيث هي
موجودات ليست بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل
مودية لانكسارها الاعدام فالشرور امور اضافية [illegible] في افراد موجوداتها
انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا البحث الحكمي فنقول لما
تحرر اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه شر ثم ينقسم الثاني
ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما لا يغلب [illegible] يغلب فيه
ما هو شر [illegible] قيام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا
تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو
شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا و
يكون بحيث يعرض منها فساد ما فانها لا يمكن ان [illegible] ذلك [illegible] كالنار فانها
لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها حرق لاجزاء بعض المركبات الا
يكون لا محالة من هذا الصنف [illegible] مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة [illegible]
والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل [illegible]
عن كلا انهم فيها [illegible] فانه لا يمنع الا في اجزاء العالم وبعض المركبات في [illegible]
واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون الشر محضا او غالبا الشر فيها او تساوي ما ليس بشر

فغير

فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الوجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام
الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور
الممكنة في الوجود العقول وصادرات الكونات في الاقسام الثلث الباقية بقوله قسمة
امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج الى وجود الاولين بقوله واذا
كان الوجود المحض [illegible] فاثبات السلامة واورد في الامثلة
الالام والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي
يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي يعرض لها بسبب
قوتيه الحيوانيتين وبغيره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة
فان هذه الاشياء هي اعظم ما ينسب اليه الشرور [illegible] اجزاء العالم [illegible] القصور
والصور المذكورة [illegible] عند التلاقي
مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه
الشرور معلومة في الغاية الاولى وهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها
لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها ثم ان
الفاضل الشارح [illegible] هذا البحث ساقطا عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول
بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب في
نفي الحسن والقبح العقليين عن الافعال الالهية لا يكون السؤال المتوجه على الفاعل
واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبينون لان الصادر عنه ليس شرا فان
صدور الخيرات الكثيرة اللازمة للشرور الجزئية ليس شرا ثم انهم [illegible] على

كون الشر عدما او هو ليس بشر وليس بصحيح هو لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ
على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال فان ارادوا اصل العدم على الشر فهم
محتاجون قبل ذلك الى تعريف ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى
تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فاصل استدلالاتهم تمثيلات لا يفيد يقينا
والجواب انهم انما يتكلمون عن ماهية الشر الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون
في وجوه استعمالاتهم ويحصلون ما يدخل في تلك الماهية بالذات مما ينسب اليها
بالعرض ليحصل لهم الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح
وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات
التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده
وهو وجودي ولهذا الخير اما عدم الالم وهو السلامة واما ضده وهو اللذة و
اطال الكلام في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون
الشر غالبا ثم ذكر ان العقلاء لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان القول
الفاعل لم يخلق الخلق لا لعلة لانه خالق لذاته لا لعلة وهو مناسب في
القول بتقبيل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة لنا
هنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه **قوله** وهم وتنبيه لعلك
تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الا انه نادر فاسمع انه كما ان
احوال البدن في هيئة ثلاثة حال البالغ في الجمال والصحة
والقبيح او السقام والمستقيم والاول والثاني ينالان من السعادة

العاجلة البدنية قسطا وافرا او مقتصدا او تسلمان كذلك
حال النفس في هيئتها ثلاثة حال بالغ في فضيلة العقل والخلق
وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له
ذلك لاسيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في
المعاد الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من خيرات
الاجلة والاجر كالمستقام او السقيم هو عرضة للاذى في الاخرة
وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف
اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة **ش** لما كانت
قوى الانسان التي بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا
او شقيا ثلث نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة
العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الاجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النطق
الظاهر اضدادا ما ينبغي لهم ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة
والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما في الاجل وذلك يقتضي
غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ
هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر
كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك
في القوتين الاخريين فان وجود الرذائل المضادة للملكة الفاضلة نادر
كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غاية الفضل والرذالة وشبه
النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والقبح الغايتين او في القبح

[illegible]

والمرض الفايتين او في الحالة المتوسطة منهما ثم بين ان الوسط مع احد
الطرفين غالب فاذن الراسخ نادر وذلك بان السعادة الابدية تختص
بالطرف الاخر مع ما يجري مجراه وهو معنى قوله واكثر اما مستقيم او سقيم نحوه
الاذى في الآخرة يتعلق هو عرض الشر وعرضة له اذا كان مستعقبا لاثر لا يعرض
ذلك الاثر لغيره وباقي عباراته واضحة **قوله** تنبيه لا تظنن
عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا تظنن عندك
انها لا ينال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك
يجعل نوعها نوعا اشرف ولا تظنن عندك ان تفاريق الخطايا
باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من
الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك
في اقل الاشخاص ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مضبوط
عن اهل الجهل والخطايا مصرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع
لهذا فضل بيان **ش** يريد تعرف كون السعادة الابدية منحصرة بالطرف الاخر
وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة هنا اسم لما يعتصم به الانسان
ليستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل
والرذيلة لا يحالة بما عداها انما تقتضيان شقاوة منقطعة او لا تقتضيان
شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله لاحظا لقوله عز من قائل ورحمتي
وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون فانه فيه ايدل على شمولها العموم وتخصيص
لاهل الطرف الاشرف بها **قوله** وهم وتنبيه او لعلك تقول هاهنا

امكن عن

امكن عن ان يبين قسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك
انه لو ترى عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم
وكان القسم الاول وقد فرغ عنه واما هذا القسم في اصل
وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث
يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذى يرى
عن هذا وقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء
غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة عما
لا يتم بالجود على ما بينا **ش** وهذا الفصل غني عن الشرح لظهوره ووضوحه
قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم
العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه
الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما
يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبدأ الله من خارج ثم
حديث اخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون
حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب
التي تبت فيقع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض
من اسباب القدر ان عاص واحد يقتضي التخويف والاعتبار
فقترف الخطايا واتي بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام
وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم

لم يكن هناك الاجانب للبتلي القدد ولم يكن للمفسدة الجزئية
له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت الى الجزئي لاجل
الكلي كما لا يلتفت الى الكل لاجل الجزء فيقطع عضو ويؤلم لاجل
البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل
ومن حديث افعال يقال لا نها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب
ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية
فغير واجب وجوبا كليا بل كثيرة من المقدمات المشهورة التي اجمع
عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض
الفاعلين واذا حقق الحقايق فليلتفت الى الواجب دون
امثالها وقد عرفت اصناف المقدمات في موضع اخر
تقرير السؤال لئن يقال لما كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب
لتعلقها مع ساير الجزئيات نحو العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا
العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شر صدر عنه على سبيل الوجوب
والشيخ اجاب اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها
كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا تنافي في وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع
من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها وكما انها كيفية
من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة
بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها تقتضي القول بعقاب جسماني
وارد على بدن المسي من خارج على ما وقع في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك بقوله

بعونه [illegible]

قوله واما العقاب الذي يكون على جهة امر من مبتدء الى من خارج فحديث آخر
اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا كما في سمعيا ثم اراد ان يذكر لمية ذلك الايم
على تقدير تسليم كونه كما يقتضيه اهل الظاهر ليبين ان لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية
ان ليس له وجه ثم اذا سلم تعالى وجه من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا و
اراد بالحسن هيهنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيلاحظ واستدل
على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص
والايفاء بموجب التخويف بتعذيب المجرم تأكيدا للتخويف ومقتضى الازدياد النفع
فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب و
يكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لنفع الجزئي لاجل الكلي اي
لا يلتفت فهذا الحكم من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل وشبهه بقطع العضو
لاصلاح البدن فان الحكم توجب ذلك وكذلك ما يحتمل من شر يقبول نفسه كجمهور
وقد تبين من ذلك ان ما ورد في التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن منافيا
للاصول الحكمية وبعض المتكلمين وبعض المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون
على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه لانه في ذلك صلاح
حالهم العاجل والآجل والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنا لان فيه اتمام
الطاعة وتبعيدهم عن معصية وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال بانابة المطيعين
ظلم قبيح لا انه ذلك مما يتوقف على مقدمات مشهورة تشتمل على تحسين بعض الاحكام
وتقبيح بعضها بحسب العقل بعيد وهما من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات
ليست من الاوليات بل كلها آراء محمودة واذا تهذبت الكونها تشتمل على

مصالح الجمهور ويمكن أن يقع فيها ما لا يتعلق بالرحمة لا يجب بعض القائلين بغير الاختصاص
الالتفات إليه على ما مر في المنطق فإذن تبين أن أحكام أفعال الواجب الوجود
عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف أما أولاً فلأنه يرد على وجوب
التخويف فيما يأتي لأنه إن كان المقدر علم العقاب يجوز أن يوجد وإن كان المقدر
عدم التخويف يكون حكمهما واحداً فإذاً لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة في بيان الآخر
وأما ثانياً فلأنه أشد على قول المليين لأنهم يحكمون بجواز المكلف بما في الكفر
وإعدام الكفر الناجين وكان مرضه شبهة قولهم بل الجواب الصحيح أن نعامل الله
العقاب بخلقه من القدر وطلب علة تخصيص القدر باطل وأقول على الأول إن القول بالقدر
على ما ذهب إليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها الكثيرة
يخالف القول بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون كان على وجه لا
مؤثر في الوجود إلا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً للأصل الأول فإن الأفعال
مستندة عنده إلى قدرته وإرادته وكل ما تقتضي الأسباب بها وعن أسباب أداء الفعل
الجزاء التخويف فإن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للتحرز وإن صح كونه من القدر والتحصيل
بجميع ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لأن جميع ما في القدر يتصل عنده و
أما على أصول الأشاعرة فلم يكن التخويف إن كان التحصيل بما طلع على ما ذكره الشارح
وإنما يقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الإطلاق ولذلك يقولون لا يسأل
عما يفعل وعلى مذهب الشيخ لا يرد شبهة قواعد المتكلمين على ما صرح به بل
يرد شبهة ما نطق الكتاب الإلهي في هذا الباب والحس فيما ورد في التنزيل حكم بأن
الرسالة كانت أكثر من الناجين بل حكمت أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

قوله النمط

قوله النمط الثامن في البهجة والسعادة **ش** البهجة السرور والنضرة
والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون أو تحصل للمدرك المجرد والمجرد
في حب المجرد الكامل **قوله** وهم وتنبيه إنه قد يسبق إلى الأوهام
العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وأن ما
عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن
أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له أليس ألذ ما تصفونه
من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها
وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ولو في أمر خسيس كالشطرنج و
النرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة
مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما فيكون مراعاة
الحشمة آثر لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم وإذا عرض
للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ
بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى
الإنعام به وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة
على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة
المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم ممتطياً ظهر الخطر
لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يصل إليه وهو ميت
فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في

العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقبض
على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضع من الحيوان
يؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرة
في ذات حمايتها لنفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة
وان لم يكن عقلية فما قولكم في العقلية ش لبطلت الملائكة فنحن اي
نحن حمر غير دبير والديم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة
فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها
فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يسلمون ويردونها
القياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من
الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما
تؤثر على ذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه
يؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه بما يحتاج اليه
ضرورة على اللذات التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقفة
في محافظة ماء الوجه من الاقدام على الاهوال مع علمه بانه يفوت عليه اللذات
الحسية الى حد تحمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها
وهذه مقدمات مشاهدة المكابر مشهورة من ان كلها موثر عنده فهو اذن
بالقياس الى الحسية لان اللذة موثرة والموثر لذيذ فتبين ان اللذات الباطنة
مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة جزئية نبه على انها في سائر
الحيوانات الى غير الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي

تنالها من توقع

تنالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والمرضع من الحيوانات يؤثر
اللذات الوهمية اي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها
ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم
من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها
يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي قوله
تذنيب فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على
جملة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة يكون لنا
والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي
للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام
بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها ش
القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي تثبتها الحكماء للنفس
الانسانية الكاملة بعد الموت ويزعمون على رأيهم فالكمال لا يكون لغير الحيوان
الاكل الشارب الناكح بعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ الرد عليهم واثبات
تلك السعادة وذلك سوى التذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال
الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها الكمال والخير للوجود فيظهر ان
النسبة بينها بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كمالهما في
الماهية قوله تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول
ما هو عند المدرك آفة وشر ش يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم فنبه

بالنظر الحكمي لكن السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة ابتهاجها
للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاجلها فقد كرر لكن اللذة هي ادراك
وقيل انما الادراك فقط عن ترجيح لفظه على النيل بو الاصابة والوجدان وانهم لم
يقتصروا على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا
يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته
انما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لعدم
لفظ تدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالاخص
الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان
اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه
وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو
لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر
كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هيهنا هما المتقيسين الى
الغير بما حصول شيء غاب لشيء ويصلح له ويليق به لا اذ ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك
الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة فهو من ذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير
والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وانما ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا لما ادرك المعنى
وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والملتذ به
يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما
اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي وذلك عدل
الشيخ عنه لما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عنده

الشيخ اجود

الشيخ اجود من ترجيح الى قولنا اللذة ادراك الموجود لكن الالم ادراك المعدوم
وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احراق الاعضاء والاصوات المنكرة
وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس
به فان فسروا الخير باللذة وبما يكون وسيلة اليها عاد ما هو المشهور من ترجيح التعريف
الى قولنا الخير هو ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكلام بعد ان
فسروه بحصول شيء من شأنه ان يكون له كان معنى قولهم من شأنه ان يكون له الكمال
انشأ فيه لزم ان يكون الجهل وساير الرذائل كمالات وهو والتحقيق ان تصور
ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واولى ما ذكرناه في تغيير قول الشيخ
تغير عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهيتهما اللذة والالم مع
كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله** وقد يختلف
الخير والشر بالقياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعوم الملائم والملبوس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة
والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وباعتبار فالجميل
ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة
وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة ه مراده بيان
ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يحصل الا بالقياس
الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلث التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني
الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق ان
الحق خير عند كون العاقل فاعلا عاقلا وقوله بالقياس الى قوة النظرية والجميل خير عند

عند كونه منصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العقلية واراد بقوله في العقبات
نيل الشكر وفوز المدح والمجازات التي تكون للعقل بحسب ادراكه سائر القوى
وهي التي تختلف الجسم فهنا الاختلاف احوال تلك القوى اما العقل القدسي
فلا تختلف اليه قوله وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي
يختص به ويتحوه باستعداده الاول ش اراد الفرق بين الخير والكمال
فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده
الاول وهو لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه
وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده
الاول فقد يفيد ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرء على الآخر والكمال
الشيء الذي يتحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون
خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ كالانسان فانه مستعد بفطرته لاقتناء
الفضائل ثم اذا طرء عليه ما اعده لاقتناء الرذائل يقصدها بحسب الاستعداد الثاني
ولا يكون هو خيرا بالقياس الى ذاته مع استعداده الاول ويجب ان يعلم ان الفاضل الشارح
ذكر في هذا الموضع بعدما صرح الشيخ بان الخير هو كمال يستعد به ما الى الكلام
التي يشترك فيه الخير والكمال المذكور يمكن ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله
وكل لذة فانها تتعلق بامرين حاضرين وبادراك له من حيث هو كذلك
لما فرغ عن تحقيق معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما
وجود كمال خير والثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان الخلاف في هذا النمط عليه
قوله وهم وتنبيه ولعلك تظن ان ما يطلب من الكمالات في المختارات مالا

يلتذ به اللذة التي تناسبها مثل الصحة والسلامة ولا يلتذ
بها ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط
كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر
بها على ان المريض والوصيب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية
مفاقصة غير خفية التدريج لذة عظيمة ش الوصب المرض
الطويل يقال وصب الشيء اذا دام ومنه قوله تعالى ولهم عذاب واصب والثؤوب
الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاقصة الاخذ على غرة والغرض من هذا
الفصل ايراد تشكيك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير
مع انه لا يلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك
الذي هو شرط في اللذة ليس هناك حاصل فان استقرار المحسوسات يذهل النفس عن
احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد اقتضى للادراك لذتان عظيم قوله
تنبيه واللذيذ قد يصل فيكرهه كراهية بعض المرضى الحلو فضلة عن ان
لا يشتهيه اشتهاء شائقا وليس ذلك طباعيا فيما سلف ليس خيرا
في تلك الحالة الذي ليس يشعر به الحلو من حيث هو خير ش كان الفصل الاول كان
مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب تخلف اصل الامرين الذين
يتعلق بها اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد
بسبب تخلف الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير الى ما ليس الى المتلذذ ولما كان
هذا النقض مذهوبا اليه يتوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المرضى
له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول قوله تنبيه اذا اردنا

الا يستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه اذ الطف لفهمه
ذدنا فقلنا ان اللذة هو ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر
بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير
الفارغ فمثل الممتلى جدا عاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا
زال مانعه عادت لذته وشهوته وربما يتأدى بتأخر ما هو لان يكره ٥
عاف الطعام اكرهه والمراض مرضه في الفصل ثم الشرح المذكور للذة بكم قيد زاد
فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة ودون ذلك قال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
اي كون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع
عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة
والباقي ظاهر **قوله** تنبيه وكذلك يحصل السبب المولم ويكون القوة
المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المريض او معوقة كما في الخدر
فلا يتألم به فاذا انبعث القوة او زال العائق عظم الالم ٥ يريد ان
ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملتذ عند عدم
الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر
قوله تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يتطعم
اللذة بعد ذوقا جاز ان لا ينجذب اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت
اذى ما يقينا ولكن لم يقع المعنى المسمى بالمقاسات كان في الجواز ان
لا يقع عنها مالم من الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقه عند

لذة الجماع

لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية
يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب
الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه
ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها
اقتضاء الاحساس بها والعلم بها قد يشابه لكنها لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وحصل مرتبة علم اليقين تقدم مرتبة عين اليقين
ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل
على ما مر واهل المشاهدة يسمون اللذة العقلية ذوقا وبهذا المقاسات والشيخ
استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يخص بنيل اللذة او الالم
باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري
مجراهما واحد في مفهوم اللذات كما مر **قوله** تنبيه كل مستلذ
به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا تتكيف
في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة وكمال الشهوة مثلا ان
تتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو
وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك
الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس
بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم
التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى
وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان

أن ينال منه بغاية الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه
مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الأول على ما هو عليه الجواهر العقلية
العالية ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ثم ما بعد ذلك
تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي
بالفعل وما سلف هو الحيواني والإدراك العقلي خالص إلى الكنه
عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى
والحسية محصورة في قلة وإن كثرت فبالأشد والأضعف ومعلوم
أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى
الإدراك فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة الحق الأول
وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة وكذلك الإدراكين ه يريد
إثبات اللذة العقلية وبيان أنها أكمل من الحسية وهذا الفصل هو عمدة
هذا النمط وتقريرها أن الحق لما كانت اللذة إدراكا لكمال من حيث تحصيل المدرك
ما كان كمالا مستلذا بأن كلما عدد له هذا هو سبب كلما تحصل المدرك وذلك الكمال
أكثر خيرا بالقياس إليه ذلك المدرك ثم أكثر الكمالات وإدراكاتها التي
يتعلق بها اللذة متساوية لما بعضها لاستواء أنها ما يتعلق بالقوة الشهوية
وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة من مادة خارجة
من حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فإن كليهما في إفادة اللذة
متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حال التيقظ
وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس

الحيوانية بكيفية

الحيوانية بكيفية من تصور غلبة ما أو تصور أذى ما حل بمغضوب عليه ومنها ما
يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء ما بوجه أو بصورة شيء يتذكره
فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وإدراكات
حيوانية إنما تستفاد منها ما يتبعها اللذات بحسبها وللجوهر العاقل كمالات ومعان تحصل
له مستفيدة من الحق الأول بقدر ما يستطيعه فإن تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن
لغيره ثم ما يتعلق فوق صورة علمه المرتبة في الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب
الظنون والأوهام على وجه لا يكون بين ذاته الكاملة وبين ما يتمثل فيه مباينة ما
عقلا مستفادا على الإطلاق ولا شك في أن هذا الكمال خير بالقياس إليه فإنه
مدرك لهذا الكمال والحصول لهذا الكمال له فإذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة
العقلية ثم إذا قايس بين هاتين أعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية والكيفية
وجدنا العقلية أقوى كيفية وأقوى وأكثر كمية أما الأول فلأن العقل يصل إلى كنه
المعقول فيفصل حقيقة الكيفية عن عوارضها كما هو والحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم
سطوح الأجسام التي يجاوره فإذن الإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب و
الحسي شوب كله وأما الثاني فلأن عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك
لأن أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية وكذلك النسب بينها أو نحو منها
والمدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة وإنما تكثرت بالأشد والأضعف كالذي بين
المختلفين فإذن كانت الكمالات العقلية أكثر وإدراكاتها أتم وأكثر ثم كانت
اللذة التابعة لها أشد لأن نسبة اللذة إلى اللذة مثل نسبة الكمال إلى الكمال و
الإدراك إلى الإدراك فإذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية بل لا نسبة لها

لا نجده والفاضل الشارح سند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والى الادراك الى الادراك الى المخاطبة وليس كذلك فان المحدود والحد يجب ان يكونا
ذا معا تقتضي في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم
كان بعض السواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في الكتب المنطقية المتداولة وقد
كتاب بوطيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع غلط وقال الشيخ انا نجد عند الاكل
والقرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك ملائم ام لا
وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل حكمتم ان الذي هو اللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل
يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا الحكم مستقيم بالبناء على التفسير الذي ليس بمسلم فلكم ان
تضموا البرهان على ان ما ادعيتم على تلك الحالة بعينها ثم تبنوا الحكم بوجود لذة
عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس تنال المرتبة التي يزيدونها بعد ما تدع
انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت اللذة ادراكا لكانت تلك الذوات
ملتذة كما كانت مدركة والجواب ان الاعتذار بتعذر البدن مانع عن حصول اللذة
قول بكون الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة
كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل وغيرها عند القرب او الوقاع
ثم وقع اسم اللذة على جميعها حصل الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يسمونها
وتعرضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف
باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا ان المراد من مفهوم اسم
اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للتعقل فانا نافي
ما قيل في اطلاق الاسم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى ان اذ انهم لم يقولوا

ان اللذة ادراك فقط

ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط وقول القائل
ان المعقولات المعدوم اللذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول
هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هو خير له ثم اذا لم تستجمع الشرائط
فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يحصلوا الا
مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بتكرارها
على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكح قوله تنبيه
الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك
المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك
من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه ه يريد ان ينبه على حل اشكال
يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستعقبة للذاتها
وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور
وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق
الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان
الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات يوجد فينا ما يعوق
بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها من الالتفات
الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها
والى اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة
بغيرها لم يكن يدركها فلم تكن تتألم بها قوله تنبيه واعلم ان هذه
الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس

بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة تركت بعدها كما كانت قبلها
لكنها يكون كالالم متمكنة كان عنها تشغل وقع اليها فراغ
فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة
الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية ش
يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب
الشقاوة معها بعد الموت مع حصول التالم بها لحصول سببه وعلى ان تلك
الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة قوله تنبيه ثم اعلم ان ما
كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي
يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة
فيزول ولا يدوم بها التعذيب ش يريد بيان مراتب الاشقياء
ونقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لاجل امرين عدم استعداد
وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزي في العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام مشتركة
في كونها رذايل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية
واما بحسب القوة العملية فهي ستة فالذي يكون بسبب الغريزة بحسب القوتين معا فهو
غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها يتعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة
النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور بل يكون يدوم بها التعذيب لانه الجهل المركب ايضا
المعين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها والشيخ لم يتعرض لذكره لانه قسم صريحا
في هذا الفصل لكنه اتى بوجه اخر لكن النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور اولا يشمله

الباقية منها

الباقية من النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والعملية الراسخة كالاخلاق و
الملكات الردية المستحكمة وغيرها المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد
الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيات مستفادة من الافعال الامر به فيزول
بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوه وتخفيف
التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين قوله تنبيه واعلم
ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك
الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو
للجاحدين والمهملين والمعرضين عما القي به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى
الى الخلاص من فطانة بتراء ش اراد الشيخ في هذا الفصل بيان ان نفوس الذين
لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفوس الساذجة من المعرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها
لم تعرفها اصلا لان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية يشتاق اليها وان لها شوقا اليها
فهو انما عرفت بالاكتساب النظري فاذا لم تكن كمالاتها ثم انها لم تكتسب الكمال فلا يكون لها
الكتب بما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالاتها من حيث الماهية لو كانت عرفت
من حيث الانية او تشتغل بامر غير اكتساب الكمال بل ليس يحضرها فصارت معرضة عنه
او لم تشتغل بشي من العلوم لكنها كاسلة في اقتناء الكمال فصارت متعطلة اياه فهولاء اصحاب
رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم كما ذكرنا الكمال لما عينتم وانهم لك
الشوق لهم بالاكتساب النظري فامر عن الوصول الى مشتاق اليه فطانتهم البتراء وسوء
حال الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة وهم البله
لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واغرض الفاضل الشارح

[illegible]

بان النفوس صرم

ذوات النفوس الباطلة التي جزمت بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز

ان يزول عنها ذلك الجزم فيجوز زوال العقائد الباطلة عنهم وح يصيرون من اهل

السعادة والنعيم بحرفلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون

مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه

وانما يلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكما انها

كانت ذوات ادراك فقط وصارت مع ذلك نيل قد تم بذلك التذاذها و اما التي

تمثل اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال وجب الوصول الى ما ادركته فانها

لا محالة يتقيد بعد الموت بما رجته فيجب ويصير متعذبة لفقدان ما رجت الوصول اليه لا

يزول الجزم عنها **قوله** تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم

دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم

القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الاعلى وحصل لهم اللذة

العليا وقد عرفتها **ش** بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل

بحسب القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الكلام على الهيئات

البدنية استعارة لطيفة فانها يمنع النفس عن الانتعاش بالكمال التام كما يمنع الدرن

الثوب عن الابيضاض التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا اذوى علم

بمضاده واذوى عيان فكانهم كانوا قد هجروا الى ذلك العالم وكانوا بالكلية

فذهبوا هو الآن بالكلية وحصل لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذه الاصول

قوله تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في

البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل

يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا وقد

يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء **ش** هذا اخبار عن وجود اللذة

الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس الى ما قبله وانما يختص من هو متنزه

الفاطر عنه عن الحس **قوله** تنبيه والنفوس السليمة التي هي على

الفطرة ولم يفظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا

سمعت ذكرا روحانيا ليشير الى احوال المفارقات غشيها

غاشي شايق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة

يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للحيرة والدهش المناسبة

وقد جربت هذا تجربة شديدا وذلك من افضل البواعث و

من كان من اعثر اياه لم يقع الا ثبته الا استبصار ومن كان

باعثه طلب الحمد والمنافسة فقد بلغه ما بلغه الغرض فدع حال اللذة

العارفين **ش** يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة التي لم يتقش

فيها الحق ولم يتدنس بالعقائد التي لم الحق ولم يفظها اي لم يغلظها او يقظطها

من الرذائل الغليظة والجاسية الشديدة الصلبة يقال حجارة جاسية بالارض اي

صلبت وغشيها اي غطيها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي

شدة وتبرح به الامر اي جهده المنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة

في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان المستعدين للكمالات ومن قوله ومن كان باعث

اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمالات لم يقنع الا بالوصول

التام ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقع عند حصول غرضه **قوله** تنبيه

وأما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق
بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات
لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه ولعل ذلك يفضي
بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ش
لما فرغ عن بيان حال النفوس الكاملة المستعدة للكمال والجاهلة في الجهل أراد أن
يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعن أضداده وهي نفوس البله في هذا الفصل والعلم
لم يحصل العقد ما فذهب من زعم أنها تفسد لأن النفس إنما يبقى بالصور التي ترتسم فيها فالخالية
عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تنقضه
بعض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قال بعضهم إنها يبقى جزء مقادير مطلقة عن
هيئات الكائنات والخلاص عن الشقاء فإذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق
هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام أكثر أهل الجنة البله ثم إنها لا
يجوز أن يكون معطلة عن الإدراك وكانت مما يدرك إلا بالآلات جسمانية فذهب
بعضهم إلى أنها يتعلق بأجسام أخر فلا يخلو إما أن لا يصير مبادئ صورة لها وهذا ما
ذكره الشيخ وما البله أو يصير فيكون نفوساً لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي
سيبطله الشيخ أما المذهب الأول فقد أشار إليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر
أنه بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول الظاهر يريد الفارابي قال قولاً ممكناً و
هو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو
أعلى من الأبدان فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية لكن تعلقهم بشوقهم إلى
البدن ببعض الأبدان آخر شأنها أن يتعلق بها الأنفس لأنها آلية بالطبع ونحوه

بهيئاته وهذه الأبدان ليست بأبدان أنفس فيجوز أن يكون فيها لا يتعلق بها إلا أنها
تكون نفساً لها فيجوز أن يكون أجراماً سماوية لا من جوهره الأنفس الباقية لكن الأجرام
أو مدبرة لها فإن هذه لا يمكن أن يستعمل بعض الأجرام لإمكان أن يتخيل بهم تخيل
الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فإن كان الاعتقاد في نفسه إذا كان الخير
شاهدت الأخروية على حسب ما يخيلها والأشقياء شاهدت العقاب على ذلك قال ويجوز أن
يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة ولا يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمى روحاً
الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لأوردته والشيخ جوّز هذا التعلق بعض التعلق المذكور
بهم إلى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين وقد ذكر هذه المواضع

قوله فأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل وإلا
لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه وقارنتها المستنسخة وكان
لحيوان واحد نفسان ثم لم يجب أن يتصل عدد ما يفسد منها من
النفوس ولا أن يكون الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من
النفوس ولا أن يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدناً واحداً فيتصل
أو يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في
مواضع أخر لنا ش وهذا هو المذهب الثاني وقد أورد على إبطاله
حجتين أحدهما تقريرها لما ثبت أن كل مزاج بدني يحدث فإنما يحدث معه نفس لذلك
البدن فإذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان كان للبدن المستنسخ نفسان
أحدهما المستنسخة والثانية الحادثة وكان لحيوان واحد نفسان وهذا محال

لان النفس التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر ان ذاته واحد يدبره و
يتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر بها الحيوان ولا تكون هي ايضا ولا
تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف
والحجة الثانية ان يقال ان النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني في حال فساد
البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك
الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبلها فان
كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة
في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول
يجب ان يتصل بكل فاسد بدن يكون بدن آخر ووجب ان يكون عدد الكائنات من الابدان
عدد الفاسدات منها وهذا محال فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير
الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال
او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر
بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن
الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض
غير متصل ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة
بابدان كثيرة من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض
الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان
ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس
ببعض الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفوس لبعض الابدان المستعدة

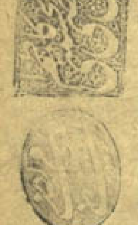
دون بعض

دون البعض من غير اولوية وان تعلقت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة
فلا يخلو اما ان يكون له نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن
واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان تعلقت النفس المفارقة
بعد المفارقة بزمان فيجوز كونه معطلا في زمان بعينه جواز ذلك في سائر الازمنة
ولا احتياج الى القول بالتناسخ والثالث لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موجود قد حدث
مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج
ويعود المحالات المذكورة ويلزم ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي
الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام
بقوله ثم ليبطل نوافيس البرهان التناسخ والاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة
بقوله واستمش بما تجده في مواضع اخرى لنا قوله اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول
بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة
الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا
كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما
يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام تمثل الحسي للامر المحسوس وكل مشتاق
فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق
لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل
هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ش لما فرغ من بيان احوال
النفوس في المعاد وما قرر فيها من اللذة ووقوع اللذة على ما يليق بها شرع في بيان ابتهاج المبادي

ادراكه لذاته من ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فقد كان منها مرتبته في حضيض مراتب العالها
مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها
على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور ولما كان للاول جل متبوع
لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو ادراك التام كما تقتضيه القاعدة المذكورة
يكون ابتهاجه بذاته اكمل ابتهاجا على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك
المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك
اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول
التام فالعشق لا يتم الا مع الوصول التام ويكون ذلك مستلزما للذة تامة وابتهاجا
تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هو المعشوق ثم لما كان
الشوق عندنا من لوازم العشق وربما اشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا
وذكر ان الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق
حاضرا من وجه وغائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لما ظهر ايضا
فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ
عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في العرف الالهيين من الحكماء و
المتصوفين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يكون له غيبة عن شيء بوجه من
انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ووقوع كونه في ذاته معشوقا لغيره لحب ادراك
الغير له واقرب الفاضل البشري الى الحق لذلك كان هو الادراك كان هو كل ادراك الكامل
بوجه سببه لا بالذات عند ذلك كان غيره كان ادراكه للاول كماله في ذاته
لادراك غيره كمال آخر والمعلولات الكثيرة شركائها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون

ادراك الغير

ادراك الغير موجبا للحب اذا ما كان خيرا موجبا لحب والجواب انه من حيث ان الادراك
فقط بل من ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل انما يوجب حبه لكون الكامل
مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكما بثبوت الحب هناك **قوله**
ثم يليه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية
القدسية وليس ينسب الى الاول تعالى ولا الى التاليين من خلص اوليائه
القدسيين شوق **قوله** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول لانها لم يغب
الشيء اليها بالاستبهام عن القوة **قوله** والمرتبتين مرتبة العشاق و
المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا فهم ملتذون ومن
حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان
الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور
الحسية محاكاة بعيدة جدا الشوق مبدا حركة ما فان كانت تلك الحركة
مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا
نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون
عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة
الاخرى **قوله** وهذه هي المرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر
ان الاذى لما كانت من قبل المعشوق كان اذى لذيذا لا يتصور وصول يصل الى الغير
الى العاشق انما يكون عنده لانه يتصور وشبه هذا الاذى الذي في الدنيا بادب الحكة والدغدغة
ثم ذكر ان ذلك التشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الاول



جسمانيان وهما عقليان وانّى لكن الاذى واللذة في الوعد غيرهما بيان في
الوجه والحسن لا يميز بينهما الّا فهما فيفعلهما معا وهما يتحدان والباقي ظاهر قوله
او يتلوها هذه النفوس نفوس الحرى البشرية مترددة بين جهتي الربوبية
والشقاوة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة
المنحوسة التي لا منفاصل لرقابها المنكوسة ه ثم ان الرتبتان لما
الباقيان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة الشوق في الرتبة
الاخيرة هو ببتاديها في المعاد على ما مرّ والفاظ ظاهرة قوله تنبيه
فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء
الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال و
شوقا اراديا اليه او طبيعيا اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على
النحو الذي هي به عناية فهذه جملة وستجد في العلوم المفصلة لها
تفصيلا ه لما فرغ عن مقاصده وقد قرر في اثناء ذلك كون العشق
للجواهر العاقلة والشوق لجهتها اراد ان ينبّه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية
فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى
والثانية لجميع انواع الكائنات من بسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او
الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة لها طالبة اياها
اليها اذا فارقته والفاظ ظاهرة لا كلام لنا الآن وليتم رسالة الطبيعية الحق
بين فيها مرتبة في جميع الكائنات ثم والله
الرضا قد تم في محرم سعد سنه ١١١٩ الف

٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

فاعلم ان الى نتيجة رعايته حرّر حروف الفكر وهما عاينه ورمى التصور يتوقف والحكم مجرد وموضوعا فقها

سطاليس
الفة الحكمة رئيس
القدير
مزاج الوضع
العزيز
والشيع
والتلوم
حتى تبيّنه شرطه

